PSIHOLOGIA TRANSEI ȘAMANICE



EDITURA ALDOMAR EXTRASENZORIAL

Cunoaște-te pe tine însuți și vei cunoaște întreg universul cu toate forțele sale ascunse.

Inscripție pe frontonul templului din Delphi



Visul șamanic dovedește setea de transcendere care se dezvoltă ca o trăsătură de personalitate. Cercetătorii au relevat că șamanii sunt inteligenți, câteodată șireți, având o mare tărie de caracter.

Șamanul este un om înzestrat cu capacități paranormale, cu o conștiință intuitivă remarcabilă. Posedând puterea supranormală a telepatiei, a clarviziunii și claraudiției, el este un psiholog în cel mai înalt grad, cu o putere psihică și un dinamism sinergetic de invidiat. Șamanul, prin atingerea acestui echilibru psihic, prin dominarea parametrilor senzoriali, prin trăirea într-un timp cosmic, în armonie cu energiile cosmice superioare, se pare că a depășit limitele umanului convențional.

Șamanul practică empiric parapsihologia. Fără a avea o pregătire academică în psihiatrie sau psihopatologie, șamanul se dovedește a fi un performant în psihologia paranormalului. Precogniția este una din prerogativele sale.

Ne exprimăm speranța că această carte, ca o primă încercare în psihologia românească, îi va interesa și pe psihologi, medici, filozofi și sociologi, pe toți cei atrași de misterele paranormalului și transpersonalului.

ISBN 973-98176-3-4

Ion Mânzat

PSIHOLOGIA TRANSEI ŞAMANICE

Ilustrația copertei: Liviu Ungureanu
Coperta colecției : Aliodor Manolea

CP. 7-94 București
Tel.:092579790
eMail:aldomar@go.ro
WEB : http://aldomar.go.ro

Tipărit SEMNE

ISBN : 973-98177-3-4

Ion Mânzat

PSIHOLOGIA TRANSEI ŞAMANICE

Aldomar Extrasenzorial
Bucureşti 1999

MOTTO:

Şamanul este marele specialist în materie de suflet omenesc; numai şamanul îl poate "vedea", căci el îi cunoaşte şi "forma" şi "funcţiile."

Mircea Eliade

PREFAȚĂ

Şamanul: mare specialist în materie de suflet omenesc

A scrie astăzi, în România, o carte despre psihologia transei şamanice reprezintă o cutezanță, o aventură, o erezie. Acest volum face parte dintr-un orizont tematic mai larg referitor la psihologia orientală, un domeniu foarte puțin explorat în psihologia românească.

După cincizeci de ani (prima jumătate a acestui secol) de dominare a behaviorismului şi pavlovismului şi apoi, imediat după al doilea război mondial, de dezumanizare prin cibernetizare, factorializare şi programatizare exagerată, cam după 1960, psihologia începe să se trezească "din somnul său dogmatic" şi aleargă cu speranță **în căutarea umanului pierdut**. Şcolile şi curentele psihologice s-au multiplicat şi s-au diversificat. Psihologia trece de la behaviorism (prima forță) şi psihanaliză freudiană (a doua forță) la psihologia umanistă (a treia forță) care începe să se preocupe mai intens de descifrarea misterelor Self-ului (sinelui) şi de realizarea potențialului său creator ("selfactualization", A. Maslow), prin experiențe de vârf ("peak experience", A. Maslow) care propulsează psihismul uman în orizontul transcenderii şi cosmizării.

În ultimele două decenii ia amploare psihologia transpersonală (a patra forță), prin cercetările inițiate din 1969 de către psihiatrul ceh (emigrat în SUA) Stanislav Grof, care demonstrează că experiența transpersonală depășește capacitatea cogniției și avansează până la transcenderea **continuum**-ului spațio-temporal de către supraconștiința umană în expansiune. Transpersonalistul american John Lilly (1972) introduce conceptul **the deep Self** (Self-ul adânc) pe care îl compară cu "centrul ciclonului" – o zonă de liniște și asigurare față de furtuna din jur. La polul opus se dezvoltă psihologia cognitivă, o orientare pozitivistă (neobehavioristă și neoconexionistă), care repune în drepturi "analiza exactă" dar nu poate aborda problemele subtile și hipercomplexe: motivația, afectivitatea, atitudinea, credința, speranța, intuiția etc. Au luat mare amploare psihologia informațională și studiul inteligenței artificiale. Psihologia artei sau psihologia credinței religioase, psihologia mentalului, psihoarhetipologia, psihosimbologia sunt încă rarități.

Prin multitudinea acestor discipline și orientări psihologice parapsihologia, atât de mult explorată și totuși încă mult controversată, ar putea fi încadrată în psihologia neconvențională. Așa cum există o tehnologie neconvențională, o medicină și o artă neconvențională, de ce nu s-ar putea vorbi și de o psihologie neconvențională? Psihologia paranormalului sau metapsihica – cum o numea C.G. Jung – poate avea o perspectivă luminoasă, cu condiția să nu renunțe la **științificitate** și să evite spiritismul, magia, salvarea prin sex. Ea ar putea fi acceptată de către comunitatea științifică dacă reușește să realizeze o renovare, poate chiar o schimbare de paradigmă în câmpul metodologiei de cercetare, fără a ceda de la rigorile științei.

Marii psihologi ai secolului al XX-lea (Carl Gustav Jung, Abraham Maslow, Erich Fromm, Carl Ransom Rogers, Stanislav Grof, John Lilly, H. Lindzey, Charles Tart, Anthony Sutich, Viktor Frankl) au constituit teorii şi paradigme promiţătoare inspirându-se din tehnicile orientale: taoism, confucianism, lamaism, yoga, budism, şamanism, budism Zen etc.

Este foarte important ca europenii să asimileze unele din tehnicile amintite. Trebuie însă să avem în vedere că mentalul european este deosebit de cel oriental, cu toate punţile posibile între cele două culturi. Carl Gustav Jung este printre primii savanţi occidentali care construieşte puntea. Psihologia orientală poate fi generatoare de noi teme şi metodologii dacă este asimilată critic, selectiv, dozat şi nuanţat. Psihologia românească a întârziat în această încercare. Dintre toate activităţile mele de cercetare ştiinţifică şi proiectele redacţionale, cea mai dificilă este munca pe care o desfăşor de peste doi ani referitor la studiul critic al diverselor orientări şi tehnici ale psihologiei orientale şi redactarea unui tratat ştiinţific pe această temă.

Cercetătorul care studiază şamanismul din punctul de vedere al psihologului va fi tentat să-l vadă ca manifestare a unui psihism în criză sau în regresie. El îi va atribui comportamente psihice aberante sau îl va încadra în clasa bolilor mentale de tip isteroid sau epileptoid. Dar asimilarea şamanismului cu o boală mentală este inacceptabilă.

Prin investigarea transei şamanice psihologia are ocazia să pătrundă în interiorul unui univers spiritual, care deşi este diferit de al nostru, nu îi este cu nimic inferior.

Mircea Eliade (1997) defineşte şamanismul ca tehnică arhaică a extazului. Nu orice extatic este un şaman. El este specialistul în materie de suflet omenesc care în timpul unei transe specifice reuşeşte să-şi despartă temporar sufletul de trup

pentru ca sufletul său să părăsească trupul pentru a întreprinde ascensiuni cereşti sau coborâri în Infern.

Un şaman se deosebeşte de un "posedat": el stăpâneşte "spiritele" adică, făptură umană fiind, reuşeşte să comunice cu morţii, cu "demonii" şi "spiritele Naturii", fără să se transforme în instrument al acestora. Se întâlnesc, desigur, şi şamani "posedaţi" care constituie excepţii. Şamanul are grijă de "soarta imediată a sufletului", de salvarea sa în cazurile în care, prin boală, se anunţă "pierderea sufletului", el încearcă să alunge boala şi moartea sau nenorocul. Toate acestea el le săvârşeşte prin sacrificiu care presupune o experienţă extatică şi o asceză foarte dură. După cum vom vedea şamanul este un psiholog practician, un mânuitor al sufletului. El îşi începe viaţa sa de şaman printr-o "despărţire", adică printr-o criză spirituală din care nu lipsesc nici frumuseţea, nici o anumită grandoare tragică.

Tehnica extazului este numitorul comun al tuturor religiilor orientale, dar ea se realizează la şamani, cu o evidentă specificitate. Transa şamanică este foarte apropiată de abordările moderne ale psihologiei umaniste americane: fenomenele "peak experience" şi "plateau experience" studiate de Abraham Maslow (1964) sau relaţia dintre budismul Zen şi psihanaliză cercetată de Erich Fromm, D. T. Suzuki şi R. De Martino (1970). Psihologia transpersonală prin cercetările realizate de Stanislav Grof (1983), John Lilly (1972, 1977) sau de către Charles Tart (1969) care abordează primul "stările modificate ale conştiinţei", sau investigaţiile referitoare la supraconştiinţă ale lui Anthony Sutich (1969) sau Robert Ornstein (1973) au toate multe elemente comune cu tehnica extazului. Există multe corespondenţe şi cu cercetările care, pornind de la meditaţia transcendentală, caută "a patra stare de conştiinţă" (B. Wolman şi M. Ullman, 1986; D. Goleman, 1977). Menţionăm şi studiile

efectuate de către Rune E. Johansson (1970) în domeniul **psihologiei nirvanei** sau ale lui H. V. Guenther (1976) referitoare la psihologia din **Abhidhamma**.

Cel mai răspândit este şamanismul în Asia Septentrională şi Siberia. În această regiune există mai multe credinţe referitoare la cauza bolilor, însă cea a "răpirii sufletului" este predominantă. Boala este atribuită faptului că sufletul s-a rătăcit sau a zburat, iar "tratamentul" se reduce la căutarea şi prinderea sufletului şi aducerea sa înapoi, în trupul bolnavului. Boala poate avea două cauze: "zborul sufletului" şi "posedarea" de către spiritele rele, iar vindecarea presupune atât căutarea sufletului cât şi alungarea demonilor.

În ceea ce priveşte iniţierea toate experienţele extatice care decid vocaţia viitorului şaman se desfăşoară după aceeaşi schemă tradiţională: suferinţă, moarte, înviere. Din această perspectivă, orice "boală-vocaţie" are rolul unei iniţieri, căci suferinţele pe care aceasta le produce corespund chinurilor iniţiatice, însingurarea psihică a unui "bolnav ales" este contraponderea izolării şi însingurării rituale din ceremoniile iniţiatice; iminenţa morţii simţită de bolnav (agonie, inconştienţă etc.) aminteşte de **moartea simbolică** din majoritatea ceremoniilor de iniţiere.

Cei mai mulţi specialişti îl consideră pe şaman ca pe **un mare psiholog practician, spontan**. Boala şamanică este un model arhetipal cu funcţia de tehnică de iniţiere. "Candidatul" devine meditativ, caută singurătatea, doarme mult, pare absent, are vise profetice, uneori chiar crize nervoase. Toate aceste "simptome" reprezintă, din unghiul de vedere al psihologiei, un montaj interior, o stare psihică de pregătire, intrarea într-un cadru şi într-o atmosferă nouă care să-i prilejuiască transpunerea într-o altă dimensiune spirituală, este o transformare **transpersonală**. Se pregăteşte psihologic intrarea într-o altă

existență. Este un antrenament și un exercițiu psihologic pentru o transcendere într-un alt plan existențial care posedă noi caracteristici ale timpului, ale spațiului, ale cauzalității și ale trăirilor psihice. Extazele patogene pot fi **trăite** sau doar **imaginate** și în acest caz se realizează o transcendere din real în posibil, din profan în sacralitate.

Francezul Mario Mercier (1993), care relatează experiențe șamanice trăite **din interior**, arată că ar trebui să ne îndepărtăm de știința tradițională prea mult legată de fenomenele vizibile care se repetă pentru a încerca să înțelegem și să acceptăm șamanismul ca "știință a naturii și a sufletului, mai profundă decât psihanaliza". Șamanul este receptacolul unei științe care ar merita să influențeze psihologia care ar trebui să se intereseze de el în loc să-l disprețuiască.

Asimilând șamanismul cu o formă de fetișism iar pe șamani cu vrăjitorii de duzină, știința – și mai ales psihologia – se lipsește de un câmp de studii și de experiențe pasionante. Știința nu și-ar pierde nimic din prestigiul ei dacă ar accepta să se intereseze, fără prejudecăți, de psihologia transei șamanice. În spiritul șamanului s-au condensat cunoștințe multimilenare și tradiții arhetipale referitoare la suflet și la manifestările misterioase ale naturii vii. Șamanul a dezvoltat puterile omenești și a cercetat puterile supraomenești prin suferință și spaimă, prin sacrificiu și asceză.

Probele inițiatice au făcut din șaman o ființă viguroasă a cărei stabilitate psihică este într-atât de puternică încât poate rezista la toate suprasolicitările. Depășind limitele omenescului el știe cum să mențină sau să restabilească echilibrul celorlalți. De nevoie, un mare șaman este un remarcabil psiholog al bunului simț. El nu ignoră nimic din firea omenească la care se pricepe, iar pe planul psihologiei uneori poate sta alături de psihiatri. El este în stare să ghicească gândurile celuilalt, știe să

practice telepatia dirijând visele, trezind anumite presentimente şi emoţii.

Şamanul practică empiric parapsihologia. Fără a avea pregătire academică în psihiatrie sau psihopatologie şamanul se dovedeşte a fi performant în psihologia paranormalului. Precogniţia este una din prerogativele sale.

Şamanul siberian are facultatea de **a se vedea pe sine ca schelet**. El ajunge la această **viziune** în urma unui lung şi dificil antrenament. El asistă pasiv la propria sa rupere în bucăţi de către fiinţe mistice. Menţionăm şi accentuăm în mod deosebit că "reducerea la schelet", ca cea mai înaltă performanţă şamanică, se întâmplă **numai în stare de transă** şi în nici un caz realmente. "Reducerea la schelet" simbolizează o depăşire a condiţiei umane profane şi pătrunderea în zona plină de mistere a sacrului.

În orizontul spiritual al şamanului vânător **osul simbolizează însăşi sursa vieţii**, atât a vieţii omeneşti cât şi a celei animale. A fi redus la schelet echivalează cu o reintegrare în matricea vieţii, cu o înnoire totală, cu o renaştere mistică.

Am studiat **simbolismul arhetipal** (I. Mânzat şi M.P. Craiovan, 1996) în mistica şamanică:

- **costumul** şamanului este o hierofanie care simbolizează o cosmogonie, întrucât el cuprinde nu numai o prezenţă sacră ci şi unele simboluri arhetipale şi itinerarii metafizice;
- simbolismul **scheletului** este confirmat de prezenţa, pe costumul şamanic, a unor obiecte de fier care imită oasele şi care sugerează un schelet care rezumă şi actualizează drama iniţierii, adică drama morţii şi a învierii; scheletul omenesc reprezintă arhetipul şamanului pentru că este menit să simbolizeze familia din care s-au născut strămoşii–şamani;

- **masca şamanică** reprezintă de asemenea strămoşii, iar purtătorii de măşti sunt cei care îi întrupează pe strămoşi;

- **toba** şamanică este un simbol arhetipal cu multiple funcţii magice, sacre, mitice: prin tobă şamanul poate stabili, peste veacuri, legături intime cu strămoşii mitici.

Se pare că şamanismul este **generatricea** (matricea generatoare) tuturor tehnicilor orientale, având în vedere vechimea practicilor şamanice. Ioan Petru Culianu (1994) lansează ideea că filosofia greacă antică a fost rezultatul mai vechilor speculaţii şamanice asupra sufletului: platonismul este o "sinteză plină de forţă a credinţelor şamanice greceşti". Există ideologii şi tehnici şamanice în India antică (zborul magic, căldura interioară, căsătoria iniţiatică cu un spirit), S-au descoperit simbolisme şi rituri şamanice în Tibet (funcţia rituală a frânghiei) şi în China taoistă (dansul extatic). După cum confirmă antropologul Carlo Castaneda arhetipurile şamanilor şi ale mexicanilor tolteci se întâlnesc pe tărâmul "artei de a visa".

În partea a doua a acestei cărţi am cutezat să conturăm o **schiţă de portret (profil) psihologic a personalităţii şamanului**. Extazul fiind principala tehnică arhaică a şamanului, care este practicată frecvent, favorizează formarea unor trăsături ca: imobilitatea, idei fixe, exaltarea imaginativă, stare excesivă de însufleţire, admiraţie, adoraţie, veneraţie, frenezie intens colorată afectiv care poate ajunge până la delir, delirul produce o transformare a activităţii psihice, în special a gândirii care generează idei şi imagini aberante, chiar o destructurare a Eului. Extazul mistic al şamanului este o stare psihică dominată de sentimentul pierderii identităţii personale în fuziune totală cu natura, o stare cognitivă supremă ca expresie a "cunoaşterii nemijlocite" a realităţilor divine. În cazul şamanului, extazul este **cufundarea în încântare**.

Visul şamanic dovedeşte **setea de transcendere** care se dezvoltă ca o trăsătură de personalitate. Cercetătorii au relevat că şamanii sunt inteligenţi, câteodată şireţi, având o mare tărie de caracter.

O trăsătură distinctivă a personalităţii şamanului este, fără nici o îndoială, misticismul său accentuat: el crede în spirite, în puteri supranaturale. Experienţa sa mistică este trăită necondiţionat, fără cenzură. Din vocaţia mistică a şamanului derivă o serie de trăsături: singurătatea, înclinaţia spre visare şi reverie, plăcerea de a hoinări prin pădure etc.

Şamanul este un tip de om **agresiv** dar numai faţă de biologicul său. El este un **autoagresiv** care consideră că biologicul ţine prizonier spiritul, de aceea el face tot ce-i stă în putinţă să scape de limitele cărnii şi să acceadă la spiritul pur.

Cunoaşterea şamanică este un tip de cunoaştere superioară deşi nu ajunge niciodată la teoretizare metafizică. Şamanul nu este un teoretician al cunoaşterii (ca budistul Zen), ci un practician al celor trei trepte ale cunoaşterii superioare: cunoaşterea imaginativă, cunoaşterea prin inspiraţie şi cunoaşterea intuitivă. Acestea sunt cele trei forme fundamentale ale cunoaşterii oculte (R. Steiner, 1993, p. 211-250), care fac posibilă **clarviziunea**.

Şamanul este un om înzestrat cu capacităţi paranormale, cu o conştiinţă intuitivă remarcabilă. Posedând puterea supranormală a telepatiei, a clarviziunii şi claraudiţiei, el este un psiholog în cel mai înalt grad, cu o putere psihică şi un dinamism sinergetic de invidiat. Şamanul, prin atingerea acestui echilibru psihic, prin dominarea parametrilor senzoriali, prin trăirea într-un timp cosmic, în armonie cu energiile cosmice superioare, se pare că a depăşit limitele umanului convenţional.

Am scris această carte de psihologie neconvenţională şi pentru a mai atenua "complexul de inferioritate" al psihologiei

româneşti care este parţial justificat dacă avem în vedere pedepsirea psihologilor români care au participat la meditaţia transcendentală (1981). Psihologii se feresc să abordeze deschis fenomenele paranormale, evită să comenteze şi să promoveze virtuţile psihologiei existenţiale (V. Frankl) şi ale psihologiei transpersonale (S. Grof, J. Lilly). Ei pierd din vedere că în psihologia actuală "miraculosul" şi "pozitivul" nu mai sunt incompatibile. Încercând să vadă mai limpede şi pentru a convinge, cercetătorii au redus psihismul uman hipercomplex la un sistem. Astfel, psihismul devine în psihologia cibernetică sistem psihic uman (SPU) în care totul este perfect şi clar organizat. De fapt este o exagerare: psihismul uman, atât de dinamic şi atât de complex, nu poate fi un autentic sistem cibernetic, întrucât trăsătura sa definitorie este transformativitatea mai mult decât sistemicitatea. El este, mai curând, un "sistem în devenire", deschis şi incomplet (G.W. Allport). "Complexul de inferioritate" se transformă uşor în "complex de superioritate" în psihologia cognitivă, care crede că se apropie de perfecţiune inginerească şi în psihologia transpersonală care încearcă depăşirea tuturor limitelor persoanei. Psihologia se teme, mai mult decât alte ştiinţe, să nu fie acuzată iar de ocultism, ezoterism, misticism. Dar nu se sfieşte să facă o religie din selfism sau cognitivism.

Psihologia paranormalului rămâne încă în opoziţie conflictuală faţă de cercetarea bazată pe experimentul pozitiv. O prea mare încredere în ştiinţa experimentală şi în cunoaşterea pozitivistă poate bloca însăşi conştiinţa integrării omului în cosmos, poate conduce la o ecranare a intuiţiei, la tocirea simţului universalităţii, la limitarea creaţiei.

Fără gândire metafizică şi metapsihică, fără revelaţie şi intuiţie creatoare omul nu poate descifra misterele şi esenţele ascunse. Pentru o astfel de gândire şi imaginaţie **meta** – ("de

gradul doi") pledează autorul; nu curgerea ca de râu caracterizează lumea, ci rotirea, spirala, cercul cu centrul peste tot şi circumferinţa nicăieri (Blaise Pascal).

Fizicianul Fritjof Capra (1983) militează pentru integrarea conceptului de sănătate spirituală, pe de o parte, cu achiziţiile ştiinţei de până acum şi pe de altă parte, cu formele transpersonale ale percepţiei şi experimentului. I se pare deplasată rezumarea la "forma carteziană" a ştiinţificităţii. Omul de tip cartezian "stă în afară" şi premisa sa, precum şi raţiunea sa de a fi este "starea în afară", **ek-sistenţa** alienată. Acest tip de om vădeşte infirmitatea de a nu înţelege decât ceea ce stă în legătură cu percepţia grosieră şi cu reprezentarea spaţio-temporală. Pentru "realitatea după realitate", pentru experienţa transpersonală, pentru percepţia extrasenzorială el nu dispune de valenţe comprehensive, nici măcar într-o formă rudimentară. Fr. Capra crede că adevărata sănătate psihică cere o echilibrare a celor două forme de cunoaştere, adaptarea unui nou "stil cognitiv" caracterizat prin dăruire faţă de clipă şi profunda sesizare a dimensiunii spirituale a existenţei.

Pentru ajutorul pe care ni l-au acordat, într-o formă sau alta, ne exprimăm sincera noastră gratitudine asistenţilor universitari M.P. Craiovan, Lucian Radu, Mariana Tănase şi studenţilor Silviu Moraru şi Andreea Neacşu.

Ne exprimăm speranţa că această carte, ca o primă încercare în psihologia românească, îi va interesa pe psihologi, medici, filosofi şi sociologi, pe toţi cei atraşi de misterele paranormalului şi transpersonalului.

Prof. univ dr. Ion Mânzat

CAPITOLUL I

Perspectiva psihologică

În cadrul acestui volum vom încerca să selectăm teme, probleme şi metode care au tangenţă cu problematica psihologiei şi psihopatologiei. În această dificilă şi riscantă operaţie de selecţie ne vom folosi mai ales de lucrările avizate şi celebre ale lui Mircea Eliade – "Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extaze" (Ed. Payot, Paris, 1951, 1968, 1974, 1978, 1983, trad. rom. 1997), "Naissances Mystiques" (Gallimard, Paris, 1959, trad. rom. 1995), "Méphistophélès et l'androgyne" (Gallimard, Paris, 1962, trad. rom. 1995),"Traité d'Histoire des Religions" (Paris, 1949, trad. rom. 1992) – şi lucrări ştiinţifice (studii, monografii, tratate) ale unor cercetători străini: G.M. Ksenofontov, A.A. Popov, W. Sieroszewski, S. Şirokogorov, Mario Mercier, V.M. Mikhailowski, Uno Harva (Holmberg), W. Ruben, Adolf Friedrich şi G.Buddruss, K.F. Karjalainen, Åke Ohlmarks, Knud Rasmussen, Georg Nioradze, J.L. Maddox, Kai Donner, Jaime de Angulo, Edward B. Harper, A. Waley, H. Remsmayer, P.H. Doré, W.P. Fairchild, Kamata Hisaki, G. Róheim, Lucile H. Charles, S.F. Nadel, Willard Z. Park, J. Castagné, T. Lehtisalo ş.a.

Intenţionăm să tratăm următoarele teme:

- Şamanism şi psihologie (boală-iniţiere);

- Extaze şi viziuni iniţiatice la: iakuţi, samoiezi, tunguşi, buriaţi, eschimoşi, ş.a.;
- Sufletele morţilor şi rolul lor;
- Chemarea şi căutarea sufletului;
- Şamanul psihopomp;
- Simbolismul şamanic: costumul, măştile, toba; simbolismul scheletului etc.;
- "Barca morţilor" şi barca şamanică;
- "Limbaj secret" – "limbajul animalelor";
- India antică: rituri de înălţare: zborul magic; căsătoria cu un spirit;
- Simbolisme şi tehnici şamanice în Tibet şi China;
- O schiţă de portret psihologic a personalităţii şamanului;
- Şamanul a contribuit la cunoaşterea morţii, dorind să se comporte ca un spirit.

Etnosemiotica atribuie o origine şamanică picturilor rupestre siberiene arhaice (circa 1000 î.d. Hr.). Cercetarea etnosemiotică este confirmată de sursele greceşti din secolul al VI-lea î.d. Hr. (cf. I.P. Culianu, 1994, p. 67-68).

În «Cuvânt înainte» la monumentala lucrare "Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului" (trad. rom., 1997, de Cezar Baltag şi Brânduşa Prelipceanu) Mircea Eliade (1997, p. 7-8) arată că cercetătorul care abordează şamanismul din **punct de vedere al psihologului** va fi tentat să-l vadă ca manifestare a unui psihism în criză sau în regresie; el nu va pierde ocazia să-i atribuie comportamente psihice aberante sau să-l încadreze în clasa bolilor mentale de tip isteroid sau epileptoid.

Mircea Eliade, ca şi alţi autori, vor susţine că asimilarea şamanismului cu o boală mentală este inacceptabilă. Rămâne însă un aspect asupra căruia psihologul va fi în drept să atragă atenţia: **vocaţia şamanică**, ca orice vocaţie religioasă, se

manifestă printr-o criză, printr-o ruptură provizorie a echilibrului spiritual al viitorului şaman. Toate observaţiile şi analizele psihologice şi psihiatrice care s-au acumulat cu referire la această temă sunt foarte preţioase. Ele dezvăluie **pe viu**, consecinţele în interiorul psihismului uman, a ceea ce Mircea Eliade a numit "dialectica hierofaniilor": separaţia radicală dintre sacru şi profan, ruptura care rezultă de aici în planul realului şi al imaginarului.

Şamanismul este una din tehnicile arhaice ale extazului, dar şi mistică, magie, religie. Mircea Eliade (1997, p. 14) s-a străduit să-l prezinte în diferitele sale aspecte istorice şi culturale şi a încercat să schiţeze o istorie a formării şamanismului în Asia Centrală şi Septentrională. Dar cel mai mare accent Eliade l-a pus pe dezvăluirea misterelor fenomenului şamanic, pe analiza riguroasă a ideologiei sale, pe explicarea tehnicilor sale, pe simbolismul şi mitologiile sale. Savantul român întreprinde o adevărată aventură ştiinţifică pătrunzând cu pasiune şi cutezanţă "într-un univers mental atât de vast şi frământat, cum este acela al şamanismului în general şi al tehnicilor extazului pe care fenomenul şamanic le implică". Este atacat frontal un întreg **univers spiritual** care, deşi diferit de al nostru (al europenilor), "nu îi este mai prejos nici sub aspectul coerenţei, nici ca interes". Eliade îndrăzneşte să creadă că studierea sa se impune oricărui umanist de bună-credinţă întrucât, de câtva timp, s-a ajuns să nu se mai identifice umanismul cu tradiţia spirituală occidentală (declaraţia era făcută de Mircea Eliade, la Paris, în 1951).

Prin vocabula "şaman" se înţelege magician, vrăjitor, **medicine-man** sau persoană extatică. Şamanul este socotit vindecător, asemeni tuturor vracilor, şi fachir, asemeni tuturor magicienilor, primitivi sau moderni. Dar el este – precizează Mircea Eliade (1997, p. 19) –, în plus, **psihopomp**, şi poate fi şi

preot, mistic şi poet. Şamanismul **stricto sensu** este un fenomen religios siberian şi central-asiatic, prin excelenţă. Cuvântul vine, prin rusă, din cuvântul tungus, **šaman**. În toate zonele geografice în care experienţa extatică este considerată experienţa religioasă prin excelenţă, **şamanul este marele maestru al extazului**. "O primă definiţie a acestui fenomen complex, şi poate cel mai puţin hazardată, ar fi: şamanism = **tehnica extazului**" (Mircea Eliade, 1997, p. 20). Gingis Han avea mari puteri şamanice, conform istoricilor islamici.

Nu orice extatic poate fi considerat şaman. El este specialistul unei transe, în timpul căreia **sufletul său părăseşte trupul pentru a întreprinde ascensiuni cereşti sau coborâri în Infern**. Mircea Eliade (1997, p. 21) găseşte că o astfel de distincţie este necesară pentru a preciza relaţia şamanului cu "spiritele". În societăţile primitive ca şi în cele moderne apar indivizi care mărturisesc că întreţin relaţii cu "spiritele", fie că sunt "posedaţi" de către acestea, fie că le "stăpânesc". Noţiunea de "spirit" este polisemantică, pentru că se poate referi la sufletul unui răposat, la un "spirit al Naturii", sau la un animal mitic etc. Un şaman se deosebeşte de un "posedat": el stăpâneşte "spiritele", în sensul că, făptură umană fiind, reuşeşte să comunice cu morţii, "demonii" şi "spiritele Naturii", fără să se transforme în instrument al acestora. Se întâlnesc, desigur, şi şamani "posedaţi", dar ei constituie mai degrabă excepţii.

Mircea Eliade (1977, p. 22-23) ne explică clar că şamanii sunt nişte "aleşi" şi, în această calitate, ei au acces la o zonă a sacrului rămasă inaccesibilă celorlalţi membri ai comunităţii. Şamanii sunt fiinţe care se singularizează în mijlocul societăţilor respective prin anumite trăsături care în societăţile europene sunt simptome al unei "vocaţii" sau al unei "crize religioase". Ei sunt oameni care s-au separat de restul comunităţii prin **intensitatea** propriei lor experienţe religioase. De aceea, Mircea

Eliade (1997 p.23) consideră că este mai corectă plasarea şamanilor în rândul misticilor decât în "religie". Şamanii sunt aceia care, prin transele lor, îi vindecă pe oameni, le conduc morţii în "Împărăţia umbrelor" şi slujesc drept mijlocitori între zeii lor, celeşti sau infernali, mari sau mici, şi membrii comunităţii. "Această elită mistică, restrânsă, nu doar călăuzeşte viaţa religioasă a comunităţii, ci, întrucâtva, veghează la «sufletul» ei. Şamanul este **marele specialist în materie de suflet omenesc** (subl. a.); numai şamanul îl poate «vedea», căci el îi cunoaşte şi «forma» şi funcţiile" (M. Eliade, 1997, p. 23). Şamanul are grijă de "soarta imediată a sufletului," de salvarea sa în cazurile în care, prin boală, se anunţă "pierderea sufletului", încearcă să alunge boala şi moartea sau nenorocul. Toate acestea el le săvârşeşte prin **sacrificiu** ("sacrum facere") care implică o experienţă extatică, o călătorie mistică în Cer sau în Infern. După cum vom vedea şamanul este un psiholog practician, spontan, fiind un mânuitor al sufletului. El îşi începe noua, adevărata sa viaţă printr-o "despărţire", adică printr-o **criză spirituală** din care nu lipsesc nici frumuseţea, nici o anumită grandoare tragică.

Oricare ar fi metoda de recrutare (există o mare varietate de metode, după etniile sau comunităţile implicate), un şaman nu este recunoscut ca atare decât după ce a primit o **dublă instruire**: prima, de ordin extatic (vise, transe extatice etc.), şi a doua, de ordin tradiţional (tehnici, nume şi funcţii ale diferitelor spirite, mitologie, limbaj secret etc.). Această dublă sarcină, asumată de spirite şi de bătrânii şamani, echivalează cu o iniţiere. Uneori iniţierea este publică şi constituie un ritual autonom.

Tehnica extazului este numitorul comun al tuturor religiilor orientale, dar ea se realizează, la şamani, cu o anumită specificitate. După al doilea război mondial, psihologia

occidentală (americană şi europeană) a început să iniţieze o adevărată revoluţie paradigmatică, prin apropierea tot mai mare de intimitatea psihismului uman, de problemele referitoare la conştiinţa de Sine, supraconştiinţa, Self şi meditaţie. Tehnica şamanică a extazului este foarte apropiată de abordările moderne ale psihologiei umaniste americane: fenomenele "peak experience" şi "plateau experience" studiate de Abraham Maslow (1964), sau relaţia dintre budismul Zen şi psihanaliză cercetată de Erich Fromm (în colab. Cu D.T. Suzuki şi R. De Martino, 1970). Psihologia transpersonală prin studiile realizate de Stanislav Grof (1983), John Lilly ("the deep Self" – 1977; "în centrul ciclonului" – 1972) sau Charles Tart (1969) care abordează primul "stările modificate ale conştiinţei", sau cercetările asupra conştiinţei ale lui Anthony Sutich (1969) sau Robert Ornstein (1973) au toate multe elemente comune cu tehnica extazului. Există multe tangenţe şi cu investigaţiile care, pornind de la meditaţia transcendentală, caută "a patra stare de conştiinţă" (B. Wolman şi M. Ullman, 1986; K. Pelletier, 1974; D. Goleman, 1977 ş.a.). Amintim, de asemenea, cercetările efectuate de către Rune E. Johansson (1970) în domeniul psihologiei nirvanei sau ale lui H.V. Guenther (1976) referitoare la psihologia în Abhidhamma. Gardner şi Lois Murphy (1968) scriu un tratat de psihologie asiatică, iar T. Hall şi H. Lindzey (1978) într-un volum dedicat teoriilor personalităţii consacră un capitol (cap. 10, cca. 35 pagini) psihologiei orientale. Această enumerare, fatal incompletă, ne atrage atenţia asupra apropierii unor psihologi occidentali (încă puţini la număr) de orizontul tematic al tehnicilor de meditaţie şi extaz, de tip oriental.

CAPITOLUL II

Şamanism şi psihopatologie (boală – iniţiere)

Principala funcţie a şamanului în Asia Centrală şi Septentrională este **vindecarea magică**. Există, în această regiune, mai multe credinţe referitoare la cauza bolilor, însă cea a "răpirii sufletului" este predominantă (cf. Forrest E. Clements, 1932, p. 185-254). Boala este atribuită faptului că sufletul s-a rătăcit sau a zburat, iar "tratamentul" se reduce la căutarea şi prinderea sufletului şi aducerea sa înapoi în trupul bolnavului. În unele regiuni ale Asiei, cauza bolii poate fi pătrunderea unui obiect magic în trupul bolnavului ori "posedarea" acestuia de către spiritele rele. În acest caz, vindecarea constă în extragerea obiectului răufăcător sau în alungarea demonilor. Uneori, boala poate avea două cauze: **zborul sufletului** la care se adaugă **"posedarea" de către spiritele rele**, iar vindecarea şamanică presupune atât căutarea sufletului cât şi alungarea demonilor.

Se complică foarte mult totul din cauza existenţei mai multor suflete. Popoarele nord-asiatice, ca atâtea alte popoare "primitive", cred că omul poate avea de la trei până la şapte suflete (Ivar Paulson, 1958). La moarte, unul dintre ele rămâne în mormânt, altul coboară în Împărăţia Umbrelor, iar cel de-al treilea se înalţă la Cer. În credinţa anumitor popoare asiatice, cel

puţin un suflet dispare la moarte ori este devorat de demoni etc. Garma Sandschejew (vol. 23, 1928, p. 578 şi urm., 933 etc.) a descoperit că buriaţii cred în trei suflete: primul se află în oase; al doilea se află în sânge şi poate părăsi trupul circulând sub formă de viespe sau de albină: al treilea, asemănător întru totul omului, este un fel de fantomă. La moarte, primul suflet rămâne în schelet, al doilea este devorat de spirite, iar al treilea se arată celor vii sub înfăţişarea unei fantome. Numai şamanul poate vindeca, pentru că este singurul care "vede" spiritele şi ştie să le alunge; numai el recunoaşte fuga sufletului şi îl poate ajunge din urmă, în timpul extazului, după care îl prinde şi îl aduce înapoi în trup.

Tot ceea ce este legat de suflet şi de existenţa sa, pe pământ sau pe lumea cealaltă, ţine numai de puterile şamanului. Datorită propriilor sale experienţe preiniţiatice şi iniţiatice, şamanul cunoaşte drama sufletului omenesc, instabilitatea şi precaritatea sa; el cunoaşte, de asemenea, primejdiile care îl ameninţă şi ţinuturile unde poate fi dus. Dacă vindecarea şamanică implică extazul, este tocmai pentru că boala este socotită o alterare sau o înstrăinare a sufletului (Mircea Eliade, 1997, p. 206-207).

Mircea Eliade (1997, p. 28) arată că documentele de care dispune cu privire la **visele şamanilor** demonstrează convingător că este vorba de o iniţiere şi nu de halucinaţii anarhice sau de o afabulaţie strict individuală. Acest fapt, crede Eliade, pune pe o temelie mai sigură **problema psihopatiei şamanilor**. Psihopat sau nu, viitorul şaman trebuie să treacă anumite probe iniţiatice şi să primească o instruire complicată. Numai această dublă iniţiere – extatică şi didactică – este aceea care îl transformă pe neofit dintr-un eventual psihotic sau nevrotic într-un şaman recunoscut de grupul social.

În foarte multe lucrări (Åke Ohlmarks, 1939, Georg

Nioradze, 1925; M.A. Czaplika, 1914 ş.a.) s-a insistat asupra fenomenologiei psihopatologice a şamanismului siberian. Ultimul partizan al explicării şamanismului prin fenomenul isteriei arctice, Åke Ohlmarks (1939, p. 20) ajunge chiar să facă deosebire între un şamanism arctic şi un şamanism subarctic, după intensitatea maladiei mentale a reprezentanţilor lor. După opinia acestui autor, şamanismul ar fi fost la origine un fenomen exclusiv arctic, datorat influenţei mediului cosmic asupra labilităţii nervoase a locuitorilor din regiunile polare. Frigul excesiv, nopţile lungi, pustietatea şi singurătatea lipsa vitaminelor etc. ar influenţa funcţiile neuropsihice a populaţiilor arctice provocând fie maladii mentale (isteria arctică, **meryak, menerik** etc.), fie transe de tip şamanic. Singura deosebire dintre un şaman şi un epileptic – după Ohlmarks (1939, p. 11) – ar fi aceea că ultimul nu-şi poate provoca transa printr-un act de voinţă. În zona arctică extazul este un fenomen spontan şi organic; numai în această zonă se poate vorbi de un "şamanism major", despre ceremonia care se termină cu o transă cataleptică reală, în cursul căruia se crede că sufletul părăseşte trupul şi călătoreşte în sferele cereşti sau în regiunile infernale subterane. În regiunile subarctice, şamanul nemaifiind victima opresiunii cosmice, nu dobândeşte spontan o transă reală şi se vede silit să-şi provoace o semitransă cu ajutorul drogurilor sau să simuleze o "călătorie" a sufletului (Å. Ohlmarks, 1939, p. 100 şi urm.; 122 şi urm.; apud M. Eliade, 1997, p. 37-38).

Au fost remarcate şi asemănările izbitoare care par să existe între dezechilibrul mental şi diversele forme de şamanism sud - asiatic şi oceanian. După E.M. Loeb (1924, p. 393-402), şamanul populaţiei **niue** este fie epileptic, fie atins de nervozitate extremă provenind din familii în care instabilitatea nervoasă este ereditară.

Ulterior, chiar Å. Ohlmarks (1939, p. 24, 35) recunoaşte

că şamanismul nu trebuie considerat doar ca o maladie mentală, fenomenul fiind mult mai complex. M. Eliade (1997, p. 41) susţine că pretinsa origine arctică a şamanismului nu rezultă necesarmente din labilitatea nervoasă a populaţiilor care trăiesc aproape de pol sau din epidemiile specifice nordului. Faptul că asemenea maladii apar întotdeauna în legătură cu vocaţia vracilor – vrăjitori **(medicine – men)** nu este deloc surprinzător. Ca şi bolnavul, omul religios este proiectat la un nivel vital capabil să-i reveleze datele esenţiale ale existenţei omeneşti, adică singurătatea, precaritatea, ostilitatea lumii înconjurătoare. Dar vrăjitorul primitiv, vraciul sau şamanul, nu este doar un bolnav: "el este, înainte de toate, un bolnav care a reuşit să se vindece singur" (M. Eliade, idem). De multe ori, când vocaţia şamanului sau a unui **medicine-man** se dezvăluie printr-o maladie sau printr-un atac de epilepsie, iniţierea candidatului echivalează cu o vindecare. Celebrul şaman iakut Tusput (numele înseamnă "căzut din ceruri") a fost bolnav timp de 20 de ani, apoi a început să cânte şi de atunci s-a simţit bine. Când l-a întâlnit W. Sieroszewski (1902, p. 310) avea 60 de ani şi dădea dovadă de o energie neobosită.

După cum susţine M. Eliade (1997, p. 42) "întotdeauna este vorba despre o vindecare, o înstăpânire, un echilibru, realizate prin însuşi exerciţiul şamanic". Nu faptul că este supus atacurilor de epilepsie îşi datorează şamanul eschimos sau indonezian puterile şi prestigiul, ci faptului că ajunge să-şi stăpânească epilepsia. Din afară, eşti îndreptăţit să remarci numeroase asemănări între fenomenologia stării patologice de **meryak** sau **menerik** şi transa şamanului siberian, dar faptul esenţial rămâne capacitatea lui de a-şi putea procura voit "transa epileptoidă". Şamanii, aparent atât de asemănători epilepticilor şi istericilor, dau dovadă de o constituţie nervoasă mai mult decât normală: ei reuşesc să se concentreze cu o intensitate

neatinsă de restul oamenilor, rezistă la eforturi istovitoare, îşi pot controla mişcările extatice etc. (**ibid**.).

După cum a remarcat W. Sieroszewski (1902, p. 317-318), potrivit iakuţilor, şamanul desăvârşit "trebuie să fie serios, să aibă tact, să ştie să-şi convingă anturajul: el trebuie, mai presus de orice, să nu se arate mândru, îngâmfat, mânios. Trebuie să se facă simţită în el o forţă interioară care nu şochează, dar care, dimpotrivă, are conştiinţa puterii pe care o posedă". După Kai Donner (1946, p. 223) "se poate susţine că la samoiezi, la ostiaci şi la alte triburi, şamanul este îndeobşte un ins sănătos şi că, adesea, sub raport intelectual, depăşeşte media". S.F. Nadel (1946, p. 36) susţine şi el şi că nu se poate spune că "şamanismul absoarbe anormalitatea mentală difuză în colectivitate, nici că el se întemeiază pe o predispoziţie psihopatică marcată şi răspândită. Fără îndoială, şamanismul nu se poate, explica doar ca un mecanism cultural menit să compenseze anormalitatea sau să exploateze o predispoziţie psihopatologică ereditară". M. Eliade (1997, p. 44-45) insistă arătând că trebuie să se ţină seama şi de faptul că iniţierea nu comportă numai experienţă extatică ci şi o instruire teoretică şi practică prea complexă ca să poată fi accesibilă unui bolnav. Chiar dacă mai sunt sau nu expuşi unor atacuri de epilepsie, şamanii, vrăjitorii, toţi vracii, în general, nu trebuie să fie consideraţi simpli bolnavi: experienţa lor psihopatologică are un conţinut teoretic. Căci, dacă s-au vindecat şi pot să-i vindece şi pe ceilalţi, aceasta se întâmplă deoarece, printre altele, ei cunosc mecanismul – sau, mai exact, **teoria** – bolii.

Mircea Eliade (1997, p. 46) ne informează că toate experienţele extatice care decid vocaţia viitorului şaman comportă schema tradiţională: suferinţă, moarte şi înviere. Din această perspectivă, orice "boală-vocaţie" are rolul unei iniţieri, căci suferinţele pe care acesta le produce corespund torturilor

iniţiatice, însingurarea psihică a unui "bolnav ales" este contraponderea izolării şi însingurării rituale din ceremoniile iniţiatice; iminenţa morţii simţită de bolnav (agonie, inconştienţă etc.) aminteşte de **moartea simbolică** din majoritatea ceremoniilor de iniţiere. Se poate vorbi de o paralelă boală – iniţiere. Unele suferinţe fizice îşi vor găsi o transpunere exactă sub forma unei morţi (simbolice) iniţiatice, cum este, de exemplu, sfârtecarea trupului candidatului (bolnavului), experienţă de tip extatic care se poate realiza fie prin suferinţele provocate de "boala-vocaţie", fie prin intermediul anumitor ceremonii rituale, fie, în fine, în timpul viselor.

În privinţa conţinutului acestor experienţe extatice iniţiale, el comportă – după relatarea lui Mircea Eliade (1997, p. 47) – aproape întotdeauna una sau mai multe din următoarele teme: sfârtecarea trupului urmată de o regenerare a viscerelor şi organelor interne; ascensiunea la Cer şi convorbirea cu zeii şi cu spiritele; coborârea în Iad şi dialogarea cu spiritele şi sufletele şamanilor decedaţi; diverse revelaţii de ordin religios şi şamanic. Toate aceste teme, după cum se poate uşor remarca, sunt teme iniţiatice.

Ioan Petru Culianu (1994, cap. 2, p. 68-69), realizând o schiţă a şamanismului arată: "Vizitat de spirite, şamanul trece iniţial printr-o perioadă de profundă depresie psihică şi boală; acestea scad în intensitate numai atunci când, după ce a traversat deşertul morţii, el revine la viaţă şi învaţă să stăpânească spiritele personale, pentru a efectua călătorii extatice al căror scop este, de regulă, vindecarea prin exorcism". În timpul executării ritualului, şamanul foloseşte mai multe obiecte care simbolizează aptitudini supranaturale şi care îl ajută să rămână în tărâmul spiritelor. Astfel de obiecte sunt: o tobă făcută dintr-un copac simbolizând copacul cosmic, un acoperământ de cap şi un costum, care îl asociază pe cel care-l poartă cu spiritele şi

aminteşte totodată de un schelet – simbol al morţii iniţiatice. Ritualul începe cu invocarea de către şaman a spiritelor sale auxiliare; apoi, într-o stare de transă (care este obţinută uneori prin intermediul unor substanţe halucinogene sau toxice), şamanul călătoreşte către tărâmul spiritelor.

"Ritualul de vindecare – explică I.P. Culianu (1994, p. 69-70) – practicat de şaman constă într-o reprezentare dramatică a unei călătorii la ceruri sau în lumea de jos (localizată, în cazul inuiţilor, pe fundul mării), călătorie ale cărei etape pot fi urmărite de cei care asistă la ceremonie. Acest ritual presupune cel puţin două niveluri de înţelegere: unul al spectatorului şi altul al celui care îl execută. Din punctul de vedere al acestuia din urmă, boala este provocată de pierderea unuia dintre sufletele pacientului; în consecinţă, un suflet al şamanului trebuie să plece în căutarea sufletului pierdut, să-l redobândească şi să-l aducă înapoi..."

Potrivit lui Ivar Paulson (1958, p. 331 şi urm.), sunt patru cazuri posibile de urmărire a sufletului, constând în diferite combinaţii ale celor **două suflete ale omului:** sufletul liber şi sufletul corporal. Cazul clasic al unui ritual de vindecare şamanică poate fi definit astfel: **sufletul liber caută suflet liber**, adică sufletul liber al şamanului pleacă în căutarea sufletului liber pierdut al bolnavului. Celelalte trei cazuri sunt: sufletul liber caută sufletul corporal, sufletul corporal caută sufletul liber şi sufletul corporal caută suflet corporal. În "Naşteri mistice" Mircea Eliade (1995, p.121) ajunge la concluzia: "Prin urmare, putem să interpretăm Haosul psihic al viitorului şaman ca pe un semn că omul profan «se dizolvă» şi că se pregăteşte naşterea unei noi personalităţi".

CAPITOLUL III

Extaze şi viziuni iniţiatice: reducerea la schelet este o depăşire a condiţiei umane profane

3.1. Răspândirea şamanismului pe Terra

Şamanismul "a găsit în Asia Centrală şi Septentrională locul de elecţiune" (Jean – Paul Roux, 1984, p. 61). Dar, după cum afirmă Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu în "Dicţionar al religiilor" (1993, p. 252-255), şamanismul se manifestă în religiile de pe toate continentele şi la toate nivelurile culturale.

a. **Şamanismul asiatic**. Turcii, mongolii şi tunguzii – manciu aparţin familiei lingvistice altaice, din care făceau parte şi finlandezii, ungurii, estonienii şi alte popoare asiatice. Instituţia şamanismului trebuie căutată fie în trecutul lor istoric, fie în supravieţuiri dezavuate de dată mai recentă.

b. La **popoarele din Siberia septentrională** şamanii au o funcţie clanică (la yukaghiri, evenci), locală (nganasani) sau fără suport social (ciucci, koriaci). În Sudul agricol (yakuţi, buriaţi, tuvini, khakazi, evenci, etc.) instituţia şamanismului este mai complexă şi statutul şamanului diferă în funcţie de puterile sale personale. Şamanul siberian, chiar când moşteneşte secretele de la tatăl său, trebuie să treacă printr-o iniţiere

individuală ale cărei elemente sunt parţial supranaturale (dobândirea de spirite ajutătoare). Bântuit de spirite, şamanul este mai întâi pradă bolii psihice, care dispare după ce, străbătând teritoriul deşertic al morţii şi revenind la viaţă, el învaţă să se folosească de spiritele care-l vizitează ca să facă călătorii extatice al căror scop va fi, cel mai ades, terapeutic. În Siberia centrală şi de răsărit (la yukaghiri, evenci, yakuţi, manciu, nanai, orotci), şamanul este adeseori posedat de spiritele care vorbesc prin el.

c. **Popoarele arctice**. Complexul şamanic există la toate popoarele arctice: **uralic**, cuprinzând pe saami sau laponi, komi (zirieni), samoyezi (neneţ – iurak şi nganasani – tavghi) şi cele două popoare ugrice, hanţii (ostiaci) şi mansii (voguli); **tunguz**, cuprinzându-i pe evenci şi eveni; **turcic**, cuprinzând în primul rând pe yakuţi (şi dolganii, trib tunguz); yukaghir (yukaghirii, înrudiţi cu fino – ugricii); **paleosiberian**, cuprinzându-i pe ciucci, coriaci şi itelmeni; **inuit** (eschimos), cuprinzând pe alentini. Mai puţin complexe decât în Siberia de Sud, şedinţele şamanice la arctici sunt însă mai intense. La unele dintre acestea, precum la indienii **algonkini** din America de Nord, şamanul se leagă strâns de un cort, cortul este violent scuturat de spirite (**"Shaking – tent ceremony"**), care în cele din urmă îl vor elibera de legături. Majoritatea inuiţilor trăiesc în Groenlanda, în Canada şi în Alaska. Dobândirea puterilor şamanice la ei se caracterizează printr-o experienţă extrem de intensă a morţii iniţiatice. Ei practică vindecarea bolilor prin succiunea bolii şi tehnica ghicitului numită **qilaneq**, prin variaţia greutăţii unui obiect ţinut în mână când se pune o întrebare spiritului. **Quamaneq** sau vizualizarea scheletului este o tehnică foarte răspândită, care caracterizează stadiul dobândirii puterilor şamanice.

d. **În Coreea şi în Japonia** "şamanismul este practicat în

general de femei. Orbirea este semn de elecţiune. În nordul Coreei, femeia – şaman este căutată de spirite, în Sud ea moşteneşte darurile şamanice prin ereditate, nefiind scutită de boala iniţiatică. Ea poate fi vizitată de spiritul amant şi, în acest caz, viaţa conjugală devine intolerabilă.

e. În zonele situate la frontierele dintre **Tibet, China şi India** (miaus, na khis, naga, luşei–kuki, khasee etc.) şi printre popoarele din **Indochina** (hmong, khmeri, laoţieni etc.), din **Indonezia** şi din **Oceania** şamanismul este prezent în diverse forme.

f. **Şamanismul nord – american**, ca şi cel arctic, nu cunoştea iniţial substanţele halucinogene. Puterile şamanice se dobândesc în felurite moduri, cele mai obişnuite fiind singurătatea şi suferinţa. În mai multe arii geografice şamanii tind să formeze confrerii profesionale. Membrii Marii Confrerii Vindecătoare (Midewiwin) a triburilor de la Marile Lacuri îl iniţiază pe un novice "omorându-l" (sau împuşcându-l cu scoici **cauris** sau alte obiecte–simbol considerate a-i pătrunde în trup) şi îl "învie" în cabana vindecătorilor. O tehnică de vindecare foarte răspândită este şi scoaterea spiritului bolii prin succiune.

g. **Şamanismul sud – american** cunoaşte toate motivele prezente în alte arii culturale: boala iniţiatică, vizualizarea scheletului, căsătoria cu un spirit, vindecarea prin succiune etc. În plus, şamanismul sud–american se caracterizează prin folosirea substanţelor halucinogene (**banisteriopsis caapi** sau **yagé**) sau toxice (tutunul) şi prin prezenţa ceremoniilor colective de iniţiere. Spiritele sunt adeseori ornitomorfe. Şamanul se poate transforma în jaguar.

h. **Şamanism european**. Italianul Carlo Ginzburg (1989) susţine că vrăjitoria europeană nu este altceva decât şamanism. El crede că şamanismul a fost răspândit în Europa prin **sciţi**, triburi indo–europene care practicau extazul şamanic cu

ajutorul marihuanei şi, probabil, al ciupercilor, precum muscariţa (**Amanita muscaria**). Un alt halucinogen folosit de vrăjitoare este **Claviceps purpurea** (denumirea populară românească a acestei ciuperci parazite este "cornul secarei"), un parazit al secarei, (din care în 1943 chimistul elveţian Albert Hofmann a extras acidul lisergic pe care l-a numit LSD 25.) şi care, încă din secolul al XVIII-lea era cunoscut ca provocator al epidemiilor mistice din Olanda. Acestea erau moşteniri ale unei lungi tradiţii şamanice, care o fost eronat interpretată de inchizitori şi puritani drept cunoaştere diavolească.

George Dumézil (**"Mythes et dieux des Germains"**, Paris, 1939, p. 19-30, 79 şi urm.), Otto Höfler (**"Kultische Geheimbünde der Germanen"**, I, Frankfurt am Mein, 1934, p. 234 şi urm.) şi Hilda R. Ellis (**"The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead în Old Norse Literature"**, Cambridge, 1943, p. 74-90, 122 şi urm., 128, 152, 156, 105-108 etc.) (apud M. Eliade, 1997, p. 349-355) demonstrează că în religia şi mitologia **vechilor germani** există unele elemente care pot fi comparate cu anumite credinţe şi tehnici din şamanismul nord–asiatic. Figura şi mitul lui Odin sau Odhin (principalul zeu asen din mitologia germanică: zeul al războinicilor, al morţilor, al poeziei, al magiei, al runelor), Suveranul aspru şi Marele Magician, prezintă mai multe trăsături ciudat de **şamanice**. Pentru a-şi însuşi înţelepciunea ocultă a runelor, Odin rămâne nouă zile şi nouă nopţi atârnat de creanga unui copac. Unii germanişti au socotit acest rit ca fiind unul de iniţiere. Otto Höfler (op. cit.) îl compară chiar cu căţăratul iniţiatic în copaci al şamanilor siberieni. Copacul de care Odin s-a atârnat nu poate fi decât Arborele Cosmic, **Yggdrasil**; numele său înseamnă, de altfel, "calul lui Ygg". Arborele cosmic este un simbol arhetipal cu caracter universal, întâlnit şi la şamani şi la indieni etc.

În tradiţia nordică, spânzurătoarea mai poartă numele de

"calul spânzuratului" (Otto Höfler, 1934, p. 224), iar unele rituri de inițiere germanice cuprindeau "spânzurarea" simbolică a candidatului. Odin îşi leagă şi calul de Yggdrasil, răspândirea acestei teme mitice arhetipale fiind cunoscută la şamanii Asiei Centrale şi Septentrionale.

Calul lui Odin, **Sleipnir**, are opt picioare şi el este acela care îşi duce stăpânul şi chiar alți zei (de ex., Hermodhr) în Infern. Or, calul cu opt picioare este **calul şamanic** prin excelență; este întâlnit la siberieni, dar şi în alte părți, tot în legătură cu experiența extatică a şamanilor. Otto Höfler (1934, p. 46-52) presupune că Sleipnir este arhetipul mitic al unui cal polipod care îndeplineşte un rol de seamă în cultul secret al societăților de bărbați. Acesta este însă un fenomen arhetipal magico-religios care depăşeşte sfera şamanismului.

Vorbind despre puterea lui Odin de a-şi schimba înfățişarea după plac, Snorri scrie: "trupul său zace ca şi cum ar fi mort dar se preface în pasăre ori în fiară sălbatică, în peşte ori în dragon, şi ajunge într-o clipită în ținuturi îndepărtate" (**Ynglinga Saga**, VII, cf. Hilda R. Ellis, 1943, p. 122-130). Mircea Eliade (1997, p. 350) apropie această călătorie extatică a lui Odin, sub chipul unor animale, de preschimbarea şamanilor în animale pentru că, tot aşa cum aceştia se luptau unul cu altul luând înfățişarea unor vulturi sau a unor tauri, tradițiile nordice relatează multe lupte între magicieni, cu chip de morse ori alte animale; iar în timpul luptei, trupurile lor rămâneau nemişcate, fără simțire, ca şi cel al lui Odin în timpul extazului.

Alte credințe scandinave se referă la spirite ajutătoare sub chipul unor animale pe care doar şamanii le pot vedea (Hilda Ellis, 1943, p.128), ceea ce ne aminteşte şi mai bine de ideile şamanice. Se pare că cei doi corbi ai lui Odin, unul numit **Huginn** (Gândul) şi celălalt **Muninn** ("Mintea") ar putea reprezenta cumva două spirite "ajutătoare", puternic mitizate, cu

chip de păsări, pe care Marele Magician le trimite (precum şamanii!...) în cele patru zări.

Tot Odin este cel care întemeiază **necromanţia** (ştiinţa ocultă care aspiră ca, prin evocarea morţilor, să obţină de la aceştia revelaţii privind viitorul). Călare pe calul său Sleipnir, pătrunde în cer şi porunceşte unei profetese moarte să se ridice şi să iasă din mormânt pentru a-i răspunde la întrebări (Hilda Ellis, **op. cit.**, p. 152). Acest gen de necromanţie deşi nu este şamanism **stricto sensu**, face parte dintr-un orizont spiritual foarte apropiat. Ar mai trebui amintită divinaţia cu capul mumificat al lui Mimir (Hilda Ellis, **op. cit.**, p. 156-160) care trimite la divinaţia iukaghinilor cu craniile strămoşilor şamani.

În **Gylfaginning** (XLVIII), Snorri istoriseşte coborârea lui Hermodohr în Hel, călare pe calul lui Odin, pentru a aduce înapoi sufletul lui Balder. Hermodohr străbate călare "văi adânci şi întunecoase" vreme de nouă nopţi şi trece peste puntea Gjallar, care este podită cu aur. Acest tip de coborâre în Infern este clar şamanic.

Mitologia şi folclorul germanic păstrează şi alte povestiri ale coborârilor în Infern, în care se mai pot regăsi "încercările iniţiatice". După cum o atestă **Chronicon Norvegiae**, acest tip era cunoscut de magicienii nordici iar, dacă avem în vedere celelalte puteri ale lor, putem remarca o asemănare destul de mare cu şamanii siberieni.

Cu privire la tradiţiile extatice de tip şamanic în Grecia antică găsim interesante referiri în cartea lui Ioan Petru Culianu "Călătorii în lumea de dincolo" (1994, p. 144-155). El insistă asupra unei categorii speciale de şamani greci, **iatromanţii** (de la cuvintele greceşti **iatros** = "tămăduitor" şi **mantis** = "profet"). Numele unor iatromanţi celebri au fost menţionate într-un pasaj din lucrarea **Stromata** (I, 21; cca 200 d. Hr.) scrisă de Clement din Alexandria. Aceştia sunt Pitagora, Abaris din Hyperboreea,

Epimenide din Creta, Zoroastru din Media, Empedocle din Agrigent, Socrate din Atena, ş.a. Este interesant că pentru Clement, Socrate era un şaman grec. Aceşti iatromanţi greci îndeplinesc câteva, rareori pe toate, din rolurile următoare, care împreună formează portretul ideal al şamanului grec: vraci (**iatros**), prezicător (**mantis**), purificator (**Kathartes**), autor de oracole (**chresmologos**), călător prin aer (**aithrobates**) şi făptuitor de miracole (**thaumatourgos**).

În legătură cu iatromanţii abundă o serie de povestiri privind **deprivarea senzorială**, spre deosebire de **entheoi** (posedaţi) ca Menadele care foloseau printre metodele lor extatice diverse forme de **bombardament senzorial**, cum ar fi dansul şi vinul. Un maestru al deprivării senzoriale a fost Epimenide din Creta, care în copilărie s-a dus în peştera din muntele Ida (locul de naştere al lui Zeus) şi a dormit acolo vreme îndelungată: unii autori apreciază că el ar fi dormit între patruzeci de ani (Pausanias, "**Călătorie în Grecia**") şi şaizeci de ani (Hesychius). Potrivit lui Hesychius, Epimenide putea să-şi trimită sufletul în afara corpului şi să-l cheme înapoi (o performanţă tipic şamanică). În timp ce se afla în peştera din Creta el şi-a suspendat senzaţia de foame cu ajutorul unei plante miraculoase numită **alimos** (engl. **hungerbare** – "fără foame").

Şi alţi iatromanţi se abţineau de la mâncare: Abaris evita mâncarea, în timp ce Pitagora se presupune că ar fi murit de foame. Abaris, Aristeas, Hermotimus şi Pitagora erau prezicători, capabili să prevadă viitorul. Epimenide a prezis războiul persan cu zece ani înainte şi a fost ucis de către spartani pentru că profeţise dezastru.

Iatromanţi ca Pitagora, Abaris şi Empedocle puteau controla fenomenele meteorologice prin vrăji. Conform lui Heraclide din Pont, Pitagora era fiul lui Hermes şi primise de la tatăl său darul de a-şi reaminti încarnările anterioare. De

asemenea, Pitagora putea să spună altor oameni şi chiar animalelor ce au fost în vieţile lor anterioare şi putea să vorbească cu morţii. Empedocle avea cea mai completă memorie a încarnărilor sale, cuprinzând plante şi animale. El îşi amintea că a fost un tânăr, o tânără, un arbust, o pasăre, un peşte de mare.

După cum relatează W.K.C. Guthrie ("Orpheus and Greek Religion: a Study of the Orphic Movement", Londra, 1935, p. 31-40) mitul lui **Orfeu** prezintă mai multe elemente care îl apropie de ideologia şamanică. Cel mai important este coborârea în Infern, în căutarea sufletului soţiei sale Euridice. Posibilitatea de a smulge pe cineva din Infern este confirmată de legenda lui Alcesta. Însă Orfeu mai are şi alte trăsături de "Mare Şaman": priceperea sa de tămăduitor, dragostea pentru muzică şi pentru animale, "farmecele", puterea divinatorie. Până şi caracterul său de "erou civilizator" se încadrează în cea mai autentică tradiţie şamanică; "primul şaman" nu era oare un erou arhetipal trimis de Zeu să apere omenirea de boli şi să o civilizeze? În fine, un amănunt din mitul lui Orfeu este evident şamanic: tăiat de bacante şi aruncat în Hebron, capul lui Orfeu a plutit pe apă, cântând, până la insula Lesbos. Apoi a slujit drept oracol precum capul lui Mimir. Or, şi craniile şamanilor **iukaghiri** au un rol în divinaţie (apud M. Eliade, 1997, p. 359).

Existau la grecii iatromanţi **tărâmuri ale lumii de dincolo** cum ar fi: Leuké (un ţinut din altă lume, unde trăiesc eroii morţi; unii scriitori antici i-au dat o localizare concretă: în Marea Neagră, în dreptul vărsării Dunării, probabil Insula Şerpilor) sau Hyperboreea, Aithiopis şi Insulele Preafericiţilor; toate erau considerate ca accesibile morţilor, dar nu şi muritorilor de rând. Dacă o persoană în viaţă voia să facă o călătorie într-un astfel de loc, ea trebuia, într-un fel sau altul, să

treacă prin experienţa iniţiatică a morţii. După aceea, ca un adevărat şaman, persoana putea vizita lumea cealaltă în căutarea unei fantome, cu scopul de a o vindeca. Aici însă rolurile şamanice obişnuite sunt răsturnate: în loc să ia drumul lumii celeilalte, pentru a găsi sufletul pierdut al unui pacient, şamanul merge mai curând în căutarea unui tămăduitor din lumea cealaltă, care poate vindeca propria boală a şamanului (I.P. Culianu, 1994, p. 151).

Elveţianul Karl Meuli (1935, p. 121-176) a evaluat cu perspicacitate trăsăturile comune multora dintre vraci şi le-a explicat ca fiind fenomene şamanice. El credea că acest şamanism, pe de o parte, a fost împrumutat de la sciţi, cu care grecii fuseseră în contact în secolul al VII-lea î.d. Hr. şi, pe de altă parte a fost rezultatul unui proces de dezvoltare culturală prin care grecii, ca şi toate celelalte grupuri etnice, au trebuit să treacă.

După cum menţionează I.P. Culianu (1994, p. 153) termenul de "iatromant" îl datorăm lui Eric R. Dodds ("The Greeks and the Irrational", 1951), iar lui F.M. Cornford ("Principium Sapientiae", 1952) îi datorăm ideea că filosofia greacă a fost rezultatul mai vechilor speculaţii şamanice asupra sufletului. I.P. Culianu (**ibid**.) afirmă: "Şi cu cât cercetăm mai îndeaproape sâmburele platonismului, cu atât mai mult descoperim măsura în care au influenţat iatromanţii credinţele lui Platon privind viaţa de apoi, reîncarnarea şi călătoriile pe lumea cealaltă". Platonismul este, după I.P. Culianu (**ibid**.), "o sinteză plină de forţă a credinţelor şamanice greceşti".

Psihanalistul şi etnologul Géza Róheim (1954) a pus în evidenţă existenţa unui **şamanism maghiar** de origine asiatică.

Géza Róheim a dat o explicaţie freudiană zborului şi ascensiunii şamanice: "... un vis de zbor este un vis de erecţie". Concluzia sa ipotetică este că **visul de zbor este elementul**

central al şamanismului. Róheim susţine că nu există nici o dovadă directă a faptului că **táltos** (şamanul maghiar) cade în transă. Afirmaţia este contrazisă direct de V. Diószegi (1958, p. 97-135) care arată cât de mult se deosebeşte şamanul maghiar (**táltos**) de figurile, aparent asemănătoare, din ţările vecine cu Ungaria, adică de **solomonarul** român, de **planetnik**-ul polonez, de **garabancias** de la sârbi şi croaţi. **Táltos** este singurul care trăieşte experienţa unei "boli şamanice", a "somnului de veci" (adică a morţii rituale) sau a "sfârtecării iniţiatice"; doar **táltos** este supus unei iniţieri, are un costum special şi o tobă şi intră în extaz. Cum toate aceste elemente se regăsesc la popoarele turcice, fino-ugrice şi siberiene, Diószegi conchide că şamanismul este un element magico-religios care aparţine culturii originare a ungurilor. Ungurii au adus şamanismul când au venit din Asia, stabilindu-se pe teritoriul Ungariei de astăzi (apud M. Eliade, 1997, subsol 16, cap. VII, p. 214).

Aşadar, din acest scurt excurs al variilor forme de şamanism, de pe toate continentele, reiese că el este o adevărată **ideologie** (cf. M. Eliade, 1977, p. 14) care a invadat aproape toate culturile şi religiile lumii. Şamanismul este un fenomen magico-religios cu caracter **mondial** care porneşte din Siberia şi probabil că reprezintă izvorul esenţial al culturilor orientale care au ca fundament transa extatică şi meditaţia. Transa şamanică se apropie de experienţele vechii mistici creştine şi de tehnicile spirituale indiene. În cele ce urmează vom supune analizei doar şamanismele orientale.

3.2. Şamanii iakuţi: "Pasărea – Mamă" clocește sufletul şamanului pe creanga unui brad

M. Eliade (1997, p. 48-50) ne prezintă analize de caz la şamanii iakuţi. Boala şamanică are funcţia de tehnică de iniţiere

şi este un model arhetipal. "Candidatul" devine meditativ, caută singurătatea, doarme mult, pare absent, are vise profetice, uneori chiar crize nervoase. Toate aceste "simptome" reprezintă, din punct de vedere psihologic, un montaj interior, o stare psihică de pregătire, intrarea într-un cadru şi într-o atmosferă nouă care să-i permită transpunerea într-o altă dimensiune spirituală, este o **transformare transpersonală**. Se pregăteşte psihologic preludiul unei noi existenţe care îl aşteaptă pe candidat. Este un gen de antrenament psihologic pentru o transcendere într-un alt plan existenţial care posedă noi caracteristici ale timpului, ale spaţiului, ale cauzalităţii şi ale trăirilor psihice. Comportamentul acesta ne aduce aminte de primele semne ale **vocaţiei mistice**, aceleaşi în toate religiile lumii (Jean Delumeau, 1996). Există însă şi "boli", crize, vise şi halucinaţii care hotărăsc cariera unui viitor şaman. Aceste extaze patogene pot fi trăite cu adevărat sau doar **imaginate** şi în acest caz se realizează o transcendere din real în posibil, din profan în sacru. Esenţială este "adeziunea candidatului la aceste experienţe, faptul că ele decid vocaţia şi forţa magico – religioasă a unui şaman şi faptul că au fost invocate drept singura validare posibilă a unei radicale schimbări de regim religios" (M.Eliade, 1997, p. 48).

Să urmărim, în continuare, mărturiile unor şamani iakuţi culese de diverşi cercetători şi redate şi comentate de Mircea Eliade (1997, p. 48-50). Un şaman iakut, Sofron Zateiev afirmă că viitorul şaman moare şi zace trei zile în iurtă, fără să bea şi fără să mănânce. Odinioară el trebuia să se supună de trei ori unei ceremonii în cursul căreia era tăiat în bucăţi. Un alt şaman, Piotr Ivanov, ne informează mai pe larg cu privire la această ceremonie: membrele candidatului sunt detaşate şi smulse cu un cârlig de fier; oasele sunt curăţate, carnea răzuită, lichidele corpului aruncate şi ochii smulşi din orbite. După aceea, oasele

sunt adunate din nou şi îmbinate cu fier. După un alt şaman, Timofei Romanov, ceremonia tăierii în bucăţi durează trei zile până la şapte zile; în acest timp, candidatul aproape nu respiră, zace ca mort într-un loc singuratic, necercetat de oameni.

Iakutul Gavriil Alekseiev afirmă că fiecare şaman are o **Mamă – Pasăre – de Pradă,** care se aseamănă cu o pasăre uriaşă, cu cioc de fier, cu gheare încârligate şi coadă lungă. Această pasăre mitică se arată numai de două ori: la naşterea spirituală a şamanului şi la moartea sa. Ea îi ia sufletul, îl duce în Iad şi îl lasă să se coacă pe creanga unui brad. Când **sufletul s-a copt**, pasărea se reîntoarce pe pământ, taie trupul viitorului şaman în bucăţi pe care le împarte spiritelor bolilor şi morţii. Fiecare mănâncă bucata de corp care îi revine şi acest fapt îi dă viitorului şaman facultatea de a putea vindeca boala respectivă. După ce i-au devorat tot trupul, spiritele rele se îndepărtează. **Pasărea Mamă** pune bucăţile la loc şi viitorul şaman se trezeşte ca după un somn adânc.

După o altă sursă iakută, cercetată de G.M. Ksenofontov (1930, p. 44 şi urm.), spiritele malefice duc sufletul viitorului şaman în Iad şi îl închid într-o casă vreme de trei ani (numai un an pentru şamanii de rang inferior). În această casă are loc iniţierea şamanului; spiritele îi taie capul pe care îl pun deoparte (căci candidatul trebuie să vadă cu ochii săi propria-i sfâşiere) şi îi sfârtecă trupul în bucăţi pe care le distribuie duhurilor (feluritelor boli). Numai în acest fel viitorul şaman capătă puterea de a vindeca. Oasele lui sunt reacoperite apoi cu o carne nouă şi, în unele cazuri, el primeşte chiar sânge nou.

Potrivit altei legende iakute, culeasă tot de către rusul G.M. Ksenofontov (1930, p. 60 şi urm.), şamanii se nasc în Nord. Acolo creşte un brad uriaş cu mii de cuiburi între crengile sale. Marii şamani stau atârnaţi de ramurile cele mai înalte, cei mijlocii pe ramurile din mijloc, cei mici pe la poale. După Uno

Harva (Holmberg), **Mama – Pasăre – de Pradă**, care are cap de vultur şi pene de fier, se aşează pe Arbore, face ouă şi le cloceşte; pentru şamanii mari sunt necesari trei ani de incubaţie, pentru şamanii mijlocii este nevoie de doi ani, iar micilor şamani le trebuie numai un an. Când sufletul iese din ou, **Mama–Pasăre** îl încredinţează unei **diavoliţe–şaman** ca să-i dea învăţătură. Această diavoliţă nu are decât un singur ochi, o singură mână şi un singur os. Ea leagănă sufletul viitorului şaman într-un leagăn de fier şi îl hrăneşte cu sânge închegat. Apar apoi trei draci care îi taie trupul în bucăţi. Îi înfig o suliţă în cap şi aruncă părţi din trup, ca ofrandă, în toate direcţiile. Alţi trei draci îi taie mandibula: câte o părticică pentru fiecare boală pe care şamanul va fi chemat să o vindece. Dacă nu iese la socoteală un singur os, un membru al familiei şamanului trebuie să moară ca să-l înlocuiască. Se întâmplă uneori să moară câte nouă rude ale şamanului la rând.

După o altă legendă iakută, relatată de G.M. Ksenofontov (1930, p. 63), sufletele şamanilor se nasc într-un brad de pe muntele Dzokuo. În sfârşit, o altă credinţă vorbeşte despre Copacul Yjîk–Mar, al cărui creştet atinge al Nouălea Cer. Copacul acesta nu are ramuri; sufletele şamanilor sălăşluiesc în nodurile sale. Evident, este vorba despre Arborele Lumii care se înalţă în centrul Universului şi leagă cele trei zone cosmice: Infernul, Pământul şi Cerul. Arborele cosmic este fundamental pentru şaman. Din lemnul său îşi face toba. Iakuţii cred că în "buricul de aur al Pământului" se înalţă un arbore cu opt crengi: este un fel de Paradis primordial, pentru că aici s-a născut primul om, hrănit cu laptele unei Femei pe jumătate ieşită din trupul Arborelui (Uno Harva, "Die religiösen Vorstellungen", p. 75 şi urm.).

În toate aceste exemple se întâlneşte tema centrală a unei ceremonii de iniţiere: tăierea în bucăţi a neofitului şi înnoirea

mădularelor sale; moartea rituală urmată de o reînviere şi câştigarea unei plenitudini mistice, dobândirea unui nou Eu. De reţinut este motivul Păsării Uriaşe care cloceşte şamanii în crengile Copacului Lumii (nu putem să nu ne gândim la analogia cu Gaia, o altă pasăre măiastră din cultura arhaică europeană; este cunoscută expresia "te mănâncă Gaia").

3.3. Şamanii samoiezi află de la făpturile divine leacul tuturor bolilor

Iniţierea începe, după relatările lui T. Lehtisalo (1927, p. 146), cu învăţatul cântecului de tobă: este operaţia prin care "candidatul" ajunge să vadă spiritele. Şamanul Ganykka a povestit cum, în timp ce bătea toba, într-o zi, spiritele au coborât şi l-au tăiat în bucăţi, retezându-i mâinile. El a zăcut la pământ, fără cunoştinţă, şapte zile şi şapte nopţi. În tot acest timp, aflându-se în Cer, sufletul său se plimba însoţit de Spiritul Tunetului şi îl vizita pe zeul Mikkulai.

A.A. Popov (1936, p. 84 şi urm.) povesteşte următoarea experienţă trăită de un şaman al avam–samoiezilor (popor arctic). Fiind bolnav de vărsat, acesta a rămas trei zile fără cunoştinţă, aproape mort, astfel încât era cât pe ce să fie îngropat a treia zi. Iniţierea sa a avut loc în acest timp. Îşi aminteşte că a fost purtat până în mijlocul unei mări. Acolo a auzit glasul Bolii sale (al vărsatului) spunându-i: "Ai să primeşti de la Stăpânul Apelor puterea de a şamaniza. Numele tău de şaman va fi **huottaric** (i.e., Scufundătorul)". Apoi, Boala a tulburat apele Mării. El a ieşit şi a început să urce un Munte. Pe munte a întâlnit o femeie goală la sânul căreia a început să sugă. Femeia care era Stăpâna Apelor i-a spus: "Tu eşti copilul meu; de aceea te las să sugi la sânul meu. Vei avea de întâmpinat mari greutăţi şi vei obosi foarte tare". Bărbatul Stăpânei Apelor, Stăpânul Infernului, i-a dăruit două călăuze, o hermină şi un şoarece, care

îl vor duce în Infern. Ajunşi pe o ridicătură de pământ, călăuzele i-au arătat şapte corturi cu acoperişurile rupte. El a intrat în primul cort unde s-a găsit faţă în faţă cu locuitorii Lumii infernale şi cu agenţii marii Boli. Aceştia i-au smuls inima şi i-au aruncat-o într-o oală încinsă. În alte corturi a făcut cunoştinţă cu Stăpânul Nebuniei şi cu Stăpânul tuturor bolilor psihice. A putut astfel să cunoască diferitele boli care chinuiesc oamenii şi a învăţat să le vindece.

"Candidatul", precedat mereu de călăuzele sale, a sosit apoi în tărâmul şamanilor, unde aceştia i-au întărit vocea şi laringele. El a fost dus apoi peste Nouă Mări. În mijlocul uneia din ele se afla o insulă, în mijlocul insulei un mesteacăn tânăr cu creştetul până în Cer. Era Arborele Stăpânului Pământului care i-a strigat: "Ia ramura care mi-a căzut, fă-ţi din ea o tobă care te va sluji toată viaţa". După aceea, a ajuns la ţărmul unei mări fără sfârşit, de unde cele două călăuze, şoarecele şi hermina, l-au condus către un munte înalt. Apoi viitorul şaman a ajuns într-un pustiu şi a zărit la mare depărtare un munte în care a pătruns printr-o gaură de peşteră unde un fierar i-a sfârtecat trupul şi i l-a fiert timp de trei ani. Apoi, candidatul s-a pomenit pe un vârf de munte şi, în sfârşit, s-a trezit în iurta de acasă. De acum înainte, el va putea să cânte şi să şamanizeze întruna fără să obosească (apud M. Eliade, 1997, p. 53-54).

Am văzut din această poveste că **extazul iniţiatic** urmează îndeaproape anumite motive paradigmatice: candidatul întâlneşte mai multe făpturi divine (Stăpânul Apelor, Zeul Infernului, Stăpâna Animalelor) înainte de a fi dus de animale – călăuze în Centrul Lumii, în vârful Muntelui Cosmic, acolo unde se află Arborele Lumii şi Stăpânul Universului; el primeşte din Arborele Cosmic, din mâna Stăpânului, lemnul din care îşi va făuri toba; **făpturi demonice îi dezvăluie natura şi leacul tuturor bolilor**; în fine, alte creaturi demonice îi taie corpul în

bucăţi pe care le pune la fiert şi i le schimbă cu mădulare mai nobile.

M. Eliade (1997, p. 54-54) observă că întreg ansamblul constituie o variantă bine articulată a temei universale a morţii şi învierii mistice a candidatului prin intermediul unei coborâri în infern şi al unei suiri la Cer

3.4. Iniţierea la tunguşi şi buriaţi – sufletul lor este dus de spiritele strămoşilor în faţa "Adunării Şaitanilor" în Cer

Şamanul tungus Ivan Ciolko spune, după relatarea lui Ksenofontov (1930, p. 102-103), că un viitor şaman trebuie să se îmbolnăvească, să i se taie trupul în bucăţi şi sângele să-i fie băut de duhurile rele (**saargi**). Acestea – care sunt, de fapt, suflete de şamani morţi, îi azvârlă capul într-un cazan, apoi îl forjează, apucându-l cu tot felul de piese metalice care vor face apoi parte din costumul ritual. Un alt şaman tungus povestea că a fost bolnav un an întreg. În tot acest timp, el cânta ca să poată rezista. Şamanii strămoşi veneau şi-l iniţiau: l-au străpuns cu săgeţile până şi-a pierdut cunoştinţa şi a căzut la pământ; atunci i-au tăiat carnea, i-au smuls oasele şi i le-au numărat; dacă i-ar fi lipsit vreun os, n-ar fi putut ajunge şaman. În timpul acestei operaţii, n-a mâncat şi n-a băut timp de un an.

Ksenofontov (1930, p. 101) descrie experienţele unui şaman Mihail Stepanov. Acesta ştie că, înainte de a deveni şaman, candidatul trebuie să fie bolnav mai multă vreme; **sufletul strămoşilor** îl înconjoară, îl chinuiesc, îl lovesc, îl taie cu cuţitul etc. În tot acest timp, viitorul şaman zace lipsit de cunoştinţă; faţa şi mâinile lui sunt vinete, inima abia îi mai bate.

Potrivit altui şaman buriat, Bulagat Buciatceev spiritele

strămoşilor duc sufletul candidatului în faţa "Adunării Şaitanilor" în Cer şi acolo îi dau învăţătură. După iniţiere i se fierbe carnea ca să poată şamaniza. În timpul acestor torturi, şamanul zace ca şi mort vreme de şapte zile şi şapte nopţi. Cu această ocazie rudele se apropie de el şi cântă: "Şamanul nostru învie şi o să vindece!" Când trupul lui este sfâşiat de strămoşi şi fiert în cazan, nici un străin nu-l poate atinge.

Şamanul Kazak–Kirghiz (baqca) afirmă: "Am în cer cinci duhuri care mă taie cu 40 de cuţite, mă străpung cu 40 de cuie etc.

3.5. Şamanii eschimoşi dobândesc lumina lăuntrică

La eschimoşii **iglulik**, după relatările ilustrului explorator Knud Rasmussen (1929, p. 111 şi urm.), când un tânăr sau tânără doresc să ajungă şamani, ei se prezintă cu un dar la maestru pe care l-au ales şi îi declară: "Am venit la tine pentru că doresc să văd". În aceeaşi seară, şamanul îşi cheamă spiritele "pentru ca să îndepărteze orice piedică". Aspirantul (ca şi familia lui) îşi mărturisesc păcatele (încălcările tabuurilor) şi prin aceasta se purifică în faţa spiritelor. Aspirantul după o instruire de cinci zile îşi va continua pregătirea în singurătate.

Iniţierea începe cu o operaţie misterioasă şi sinistră: din ochii, creierul şi măruntaiele discipolului, bătrânul **angákok** (maestrul instructor) **scoate sufletul**, pentru ca spiritele să afle ce este mai bun în viitorul şaman. În consecinţă, candidatul va putea să-şi scoată el însuşi sufletul din trup şi să întreprindă lungi călătorii în spaţiu şi timp.

După aceea, bătrânul şaman îi face rost discipolului de **quamanek**, adică "fulgerul" sau "iluminarea ucenicului", "o lumină misterioasă pe care şamanul o percepe dintr-o dată în

trupul său, în cap, înăuntrul creierului, un far tainic, un foc inexplicabil, care îl face să vadă în întuneric, atât la propriu cât şi la figurat, căci, din acest moment, el este în stare, chiar şi cu ochii închişi, să vadă prin beznă şi să zărească lucrurile şi întâmplările viitoare imperceptibile pentru ceilalţi oameni; în acest fel el poate să cunoască atât viitorul cât şi tainele altora" (Knud Rasmussen, 1929, p. 112-113).

Candidatul **dobândeşte această lumină mistică** după ce a invocat, timp de multe ore, spiritele, stând pe o bancă în coliba sa. După cum ne povesteşte exploratorul Rasmussen (**ibid.**), când are pentru prima oară experienţa aceasta, este "ca şi cum casa în care stă s-ar înălţa deodată în aer; el vede până foarte departe în faţa sa, peste munţi, ca şi cum pământul întreg ar fi o câmpie întinsă iar ochii lui i-ar vedea graniţele. Nimic nu-i rămâne ascuns. Şi nu numai că este în stare să vadă până foarte departe, ci poate descoperi şi sufletele furate, fie că sunt ascunse şi păzite în locuri îndepărtate, fie că au fost răpite în cer, sau jos, în tărâmul morţilor".

Mircea Eliade (1997, p. 71) observă că aici este vorba despre experienţa urcuşului şi a înălţării, chiar şi a levitaţiei, specifice şamanismului siberian şi a şamanismului în general. M. Eliade în "Mefistofel şi androginul" (1955, p. 18 şi urm.) ne aminteşte că "lumina lăuntrică" (antor jvotih) defineşte, în "**Upanişade**", însăşi esenţa lui **ātman**. În tehnicile yoga, în special acelea ale şcolilor budiste, lumina diferit colorată indică reuşita anumitor meditaţii (M. Eliade, "**Yoga. Nemurire şi libertate**", 1997, p. 171 şi urm.). Tot aşa, "**Cartea tibetană a morţilor**" acordă o mare importanţă luminii în care, se pare, se scaldă sufletul muribundului în cursul agoniei şi imediat după moarte: de fermitatea cu care aleg lumina orbitoare depinde soarta de după moarte a morţilor (eliberarea sau reîncarnarea) (W.Y. Evans – Wentz (ed.), 1957, p. 102 şi urm.). Mircea Eliade

(1995, p. 53 şi urm.) ne îndeamnă să nu uităm rolul enorm pe care îl are **lumina interioară** în mistica şi teologia creştină.

3.6. Şamanul siberian şi facultatea de a se vedea pe sine ca schelet

Knud Rasmussen (1929, p. 113) arată că **quamanek** este o facultate mistică pe care maestrul o dobândeşte în beneficiul discipolului de la Spiritul Lunii. Ea poate fi dobândită şi direct de către discipol cu ajutorul spiritelor morţilor, al Mamei **caribu**, sau al urşilor. Este vorba însă întotdeauna de o **experienţă personală**; aceste fiinţe mistice sunt doar sursele de la care, dacă s-a pregătit cum se cuvine, aspirantul este îndreptăţit să aştepte revelaţia.

Înainte chiar de a încerca să câştige de partea lui spiritele ajutătoare, care sunt un fel de noi "instrumente mistice" ale oricărui şaman, neofitul eschimos trebuie să treacă o grea probă iniţiatică. Această experienţă cere un îndelungat efort de asceză fizică şi de contemplaţie având ca scop **dobândirea facultăţii de a se vedea pe sine ca schelet**. Şamanul eschimos ajunge la această **viziune** în urma unui îndelung şi greu antrenament. Şamanul siberian este, de obicei, "ales" şi asistă pasiv la propria sa rupere în bucăţi de către fiinţele mistice. "Dar în toate aceste cazuri – remarcă M. Eliade (1997. p. 73) – **reducerea la schelet marchează o depăşire a condiţiei umane profane** (subl. a.) şi, plecând de aici, o eliberare a acestuia".

În orizontul spiritual al vânătorilor şi păstorilor, **osul reprezintă însăşi sursa vieţii**, atât a vieţii omeneşti cât şi a celei animale. "A fi redus la starea de schelet echivalează cu o reintegrare în matricea acestei Mari Vieţi, cu o înnoire totală, cu o renaştere mistică. Dimpotrivă, în anumite tipuri de meditaţie din Asia centrală, de origine... budistă sau tantrică, reducerea la

starea de schelet are o valoare mai degrabă ascetică şi metafizică: ea înseamnă a anticipa lucrarea timpului, a reduce, cu ajutorul gândirii, Viaţa la ceea ce este ea în fapt: o iluzie trecătoare în perpetuă schimbare" (M. Eliade, **ibid.** şi p. 397 urm.).

Eliade (**ibid.**) remarcă faptul că astfel de contemplări sunt încă vii în cadrul misticii creştine, ceea ce demonstrează că **situaţiile–limită** imaginate de primele treziri la conştiinţă ale omului arhaic au rămas neschimbate. Este o deosebire de conţinut între aceste experienţe religioase, aşa cum se poate observa în cazul reducerii la starea de schelet la călugării budişti din Asia Centrală. Dar, toate aceste experienţe contemplative seamănă între ele: peste tot ne aflăm în faţa **voinţei de a depăşi condiţia profană**, individuală şi de a atinge o **perspectivă trans – temporală**; fie că este vorba de o re-imersie în viaţa originară (vezi: psihologia transpersonală occidentală: Stanislav Grof, John Lilly etc.) cu scopul de a dobândi o **înnoire spirituală** a întregii fiinţe sau (ca în mistica budistă şi în şamanismul eschimos) de o **eliberare de iluzia carnală**, rezultatul este acelaşi: a regăsi însăşi **sursa** vieţii spirituale care este "adevăr" şi "viaţă" deopotrivă (M. Eliade, 1997, p. 73-74).

M. Eliade (1997, p. 74-76) îndrăzneşte să realizeze o analogie între iniţierile tribale ale şamanilor şi ceremoniile de intrare în "societăţile secrete". El evidenţiază esenţa iniţiatică a "morţii" candidatului urmată de "învierea" sa, orice formă ar lua acestea: vis extatic, boală, întâmplări neobişnuite sau ritual. Într-adevăr, ceremoniile pe care le implică trecerea de la o clasă de vârstă la alta sau intrarea într-o "societate secretă" oarecare presupun întotdeauna o serie de rituri care se rezumă la: **moartea şi învierea candidatului**. M. Eliade (1997, p. 74) le aminteşte pe cele mai obişnuite:

a) Perioadă de recluziune în pădure sau în hăţiş (imagine

a lumii de dincolo) şi existenţa larvară, aidoma morţilor.

b) Faţa şi corpul mânjite cu cenuşă sau cu substanţe calcaroase ca să se obţină efectul de paliditate al spectrelor; măşti funerare;

c) Îngropare simbolică a aspirantului în templu sau în casa idolilor;

d) Coborârea simbolică în Infern;

e) Somn hipnotic, băutură care îl lasă pe candidat fără cunoştinţă;

f) Încercări şi probe diferite: aspirantul este bătut cu ciomagul, pus să calce cu talpa goală pe jar, este atârnat în aer, i se amputează degetele etc.

Din punct de vedere morfologic, probele iniţiatice ale viitorului şaman sunt solidare cu marea categorie a riturilor de trecere şi a ceremoniilor de intrare în societăţile secrete.

3.7. Iniţierea prin înălţarea la Cer

"Înălţarea la cer" poate fi privită atât ca o premisă cât şi ca o rezultantă a probelor de iniţiere şamanică. Riturile de urcare într-un copac ori pe un stâlp, mituri de ascensiune ori de zbor magic, experienţe extatice de levitaţie, de călătorii mistice la Cer, toate au o funcţie hotărâtoare în vocaţiile ori consacrările şamanice. După observaţiile lui Mircea Eliade (1997, p. 145), "ansamblul de practici şi idei religioase pare legat de mitul unui timp străvechi, când comunicarea dintre Cer şi Pământ era mult mai uşoară". Experienţa şamanică echivalează cu o **reîntoarcere la timpul mistic primordial**, iar, "şamanul apare ca o fiinţă privilegiată, care regăseşte, doar pentru sine, condiţia fericită a omenirii de la începutul timpurilor". Numeroase mituri ilustrează această stare paradisiacă dintr-un **illud tempus** fericit la care şamanii se pot întoarce uneori în timpul extazului.

În "Naşteri mistice" (1995, p. 135) Mircea Eliade discută semnificaţia miturilor şi riturilor şamanice ale ascensiunii la Cer şi ale "zborului magic". Toate sunt interpretate ca o ruptură faţă de universul vieţii cotidiene. Intenţionalitatea dublă a acestei rupturi este evidentă: **transcendenţa şi libertatea** obţinute prin înălţarea, zborul, invizibilitatea, incombustibilitatea corpului. Dorinţa de libertate absolută, adică dorinţa de a rupe legăturile care îl ţintuiesc la pământ şi de a se elibera de limitele proprii este una din **nostalgiile esenţiale ale Omului**. Şi "ruptura de nivel" care se produce prin zbor sau ascensiune semnifică, de asemenea, un act de **transcendere**. Zborul dovedeşte că a fost depăşită condiţia umană profană printr-o înălţare dincolo de ea, că a fost transformată printr-un exces de spiritualizare. Prin ascensiune la Cer, omul vrea să renege profanul şi să adopte **sacrul**. Toate miturile, riturile şi legendele pe care le-am prezentat pot fi tălmăcite, în consonanţă cu concepţia eliadiană, ca "nostalgii ale originilor", de a vedea corpul omenesc comportându-se ca un spirit, de a preface modalitatea trupească a omului într-una a spiritului.

3.8. Coborârea în Infern

După cum menţionează A.V. Anohin (apud M. Eliade, 1997, p. 193) înălţarea la cer a şamanului altaic are drept corespondent coborârea în Infern. Şamanul coboară vertical, una după alta, cele şapte "scări" sau regiuni subterane numite **pudak**, "piedici". Este însoţit de strămoşi şi de spiritele ajutătoare. La fiecare "piedică" trecută descrie o nouă epifanie subpământeană. La cea de a doua "piedică" vorbeşte de zgomote metalice; la cea de-a cincea, aude foşnetul valurilor şi şuieratul vântului; în sfârşit, la cea de-a şaptea, unde se află şi gurile celor nouă râuri subpământene, zăreşte palatul lui Erlik Han, clădit

din piatră şi din lut negru şi apărat din toate părţile. Şamanul rosteşte o rugăciune lungă dinaintea lui Erlik Han (în care îl pomeneşte şi pe Bai Ülgän "cel de sus"), apoi se întoarce în iurtă şi le împărtăşeşte celor de faţă urmările călătoriei.

Coborârile în Infern se fac mai ales când sufletul bolnavului trebuie căutat şi adus înapoi. M. Eliade în "Naşteri mistice" (1995, p. 82) arată că **lumea de dincolo** este locul cunoaşterii şi al înţelepciunii. Stăpânul Infernului este omniscient; morţii cunosc viitorul. În unele mituri eroul coboară în Infern (în basmele românilor, pe "celălalt tărâm", care de regulă, este subteran) pentru a dobândi înţelepciune sau învăţături secrete. **În transă**, spiritul şamanului părăseşte trupul şi coboară în lumea cealaltă. Uneori această călătorie **extatică** în lumea de dincolo este imaginată ca o pătrundere în corpul unui peşte sau monstru marin. Într-o legendă laponă, fiul unui şaman îl trezeşte pe tatăl său, care dormea de multă vreme, cu cuvintele: "Când va ieşi tatăl meu din meandrele măruntaielor ştiucii din cea de-a treia cotitură a viscerelor?" De ce a întreprins şamanul această lungă şi grea călătorie extatică dacă nu pentru a dobândi o învăţătură secretă, revelaţia misterelor?

3.9. Puntea şi "trecerea anevoioasă"

În iniţierile şi transele şamanice **puntea îngustă** "ca firul de păr" simbolizează trecerea spre cealaltă lume, însă nu neapărat spre Infern; doar păcătoşii nu izbutesc să treacă puntea, căzând în prăpastie. M. Eliade (1997, p. 196) apreciază că trecerea unei punţi foarte înguste, dintre două regiuni cosmice, semnifică şi trecerea de la un mod de existenţă la un altul: de la neiniţiat la iniţiat, sau de la "viu" la "mort".

Ca şi moartea, **extazul** cuprinde o "mutaţie" pe care mitul o înfăţişează, plastic, printr-o trecere primejdioasă. Simbo-

lismul punţii funerare este universal răspândit şi depăşeşte ideologia şi mitologia şamanică, fiind legat, pe de o parte, de mitul punţii (sau al arborelui, sau al lianei etc.) care înlesnea odinioară legătura dintre Pământ şi Cer şi care le îngăduia oamenilor să comunice fără greutate cu zeii, iar pe de altă parte, de simbolismul iniţiatic al "porţii strâmte" sau al "trecerii paradoxale". Mircea Eliade (1997, p. 440) susţine că ne aflăm în prezenţa unui complex mitologic care cuprinde următoarele teme constitutive:

a) **in illo tempore**, în vremurile paradisiace ale omenirii, există o punte care leagă Pământul de Cer şi pe care se putea trece fără greutate dintr-o parte în alta, pentru că nu există moarte;

b) după **întreruperea** comunicării lesnicioase dintre Pământ şi Cer, nu s-a mai trecut puntea decât "în minte", adică în moarte sau în extaz;

c) trecerea este **anevoioasă**, adică este plină de piedici şi nu toate sufletele pot ajunge **dincolo**; trebuie să înfrunte demonii şi monştrii care aşteaptă să devoreze sufletul sau puntea se subţiază asemenea tăişului de brici sub paşii ticăloşilor etc.; numai cei "buni" şi mai ales cei iniţiaţi pot trece puntea fără greutate (ultimii cunosc oarecum drumul, pentru că au fost supuşi morţii şi învierii rituale);

d) anumiţi **privilegiaţi** izbutesc să treacă totuşi puntea în timpul vieţii, fie în extaz, ca şamanii, fie "de nevoie", precum unii eroi, fie în chip "paradoxal" prin "înţelepciune" sau prin iniţiere.

Simbolismul "porţii strâmte" şi cel al "porţii primejdioase" sunt legate de simbolismul a ceea ce M. Eliade (1997, p. 442) a numit "trecerea paradoxală", pentru că se dovedeşte uneori a fi o imposibilitate sau o situaţie fără ieşire. Candidaţii şamani se găsesc uneori într-o situaţie în aparenţă disperată:

trebuie să treacă "pe unde se întâlnesc ziua cu noaptea", ori să găsească o ieşire într-un zid, ori să urce la Cer printr-o gaură care nu se deschide decât pentru o clipă, să se strecoare printre două pietre de moară care se mişcă întruna, printre două stânci care se bat cap în cap, sau printre fălcile unui monstru.

Aşa cum a observat Ananda Coomaraswamy ("Symplegades", 1946, p. 483-488) toate aceste imagini mitice arată nevoia de a trece dincolo de contrarii (întocmai ca în procesul de individuare descoperit de Jung) de a aboli polaritatea proprie condiţiei umane, pentru a ajunge la realitatea ultimă: "Cine vrea să ajungă din această lume în cea de dincolo, sau să se întoarcă, trebuie s-o facă în **intervalul** unidimensional şi atemporal care desparte forţele înrudite dar contrare, printre care nu se poate trece decât într-o clipită". În mituri, trecerea "paradoxală" arată tocmai că acela care izbuteşte **a depăşi condiţia umană**: el este un şaman, un erou sau un spirit, pentru că trecerea "paradoxală" nu poate fi înfăptuită decât de un **spirit**.

Trecând în extaz puntea primejdioasă care leagă cele două lumi şi pe care doar morţii se pot încumeta să calce, şamanul arată, pe de o parte, că este "spirit", iar pe de altă parte încearcă să refacă "legăturile" care există în **illo tempore** între această lume şi Cer; de fapt, după cum riscă să afirme M. Eliade (1997, p. 443), ceea ce şamanii fac în zilele noastre **în extaz** putea fi făcut de toate fiinţele omeneşti **in concreto**, la începutul timpurilor; toţi urcau la Cer şi se întorceau apoi pe Pământ, fără a fi nevoiţi să ajungă la transă. **Extazul reactualizează, provizoriu şi pentru un număr restrâns de persoane (şamanii), starea primordială a întregii omeniri.**

3.10. Prin moarte mistică şamanul revine la izvorul vieţii cosmice

Toate exemplele şi legendele relatate în legătură cu iniţierile şamanice demonstrează că **maladiile iniţiatice** urmează îndeaproape tiparul arhetipal fundamental al tuturor iniţierilor: (1) **tortura** efectuată de demoni sau spirite care joacă rolul de stăpâni (maeştri, instructori) ai iniţierii; (2) **moartea rituală**, experimentată de candidatul la iniţiere ca o coborâre în Infern sau o urcare la Cer; (3) **învierea** la un nou mod de existenţă, cel al omului sacru, adică un om care poate comunica cu zeii, demonii şi spiritele. Diferitele tipuri de suferinţe îndurate de viitorul şaman sunt văzute ca tot atâtea experienţe religioase. **Crizele psihopatologice** sunt explicate ca ilustrând răpirea sufletului său de către demoni sau călătoriile sale extatice spre Cer sau Infern. Durerile sale fizice sau psihice au un rol în **formarea sa ca şaman** numai în măsura în care el le acordă o semnificaţie religioasă şi, ca urmare, le acceptă ca încercări necesare **transfigurării** sale mistice. Moartea iniţiatică este urmată întotdeauna de o **renaştere**; în termenii experienţei psihopatologice criza este rezolvată şi boala este vindecată. Integrarea de către şaman a unei **noi personalităţi** depinde în mare măsură de vindecarea sa (M. Eliade, 1995, p. 123).

Ne-am mai referit anterior la una din caracteristicile iniţierilor şamanice ca fiind reducerea la stadiul de schelet. M. Eliade (1995, p. 124-125) întâlneşte acest motiv nu numai în relatările crizelor şi bolilor celor aleşi de spirite să devină şamani, dar şi în experienţele celor care au dobândit puteri şamanice prin eforturi proprii, după o căutare lungă şi dificilă. Astfel, la eschimoşii Ammasilik începătorul îşi petrece ore lungi în igluul său, meditând. La un moment dat, el cade "mort" şi rămâne fără viaţă trei zile şi trei nopţi; în această perioadă un

urs polar enorm îl devorează aproape în întregime reducându-l la un schelet. Numai după această experienţă mistică el primeşte darul şamanizării.

Acei **angakut** ai eschimoşilor Iglulik sunt capabili să-şi golească **în gând** trupurile de carne şi sânge şi să-şi contemple îndelung propriile schelete. M. Eliade (**ibid.**) adaugă că **vizualizarea propriei morţi** în mâinile demonilor şi reducerea finală la starea de schelet constituie una din meditaţiile frecvente în budismul indo–tibetan şi mongol.

M. Eliade (**ibid**.) ne atrage atenţia că ne aflăm în faţa unei idei religioase foarte vechi, specifice culturii vânătorilor: osul simbolizează rădăcina finală a vieţii animale, forma din care apare carnea în mod continuu. Din os renasc animalele şi oamenii; ei se menţin câtva timp într-o existenţă carnală, apoi mor şi "viaţa" lor se reduce la esenţa concentrată în scheletul din care se vor naşte din nou. Reduşi la schelet viitorii şamani **îndură moartea mistică** care le va permite **să revină la izvorul inepuizabil de viaţă cosmică**. Ei nu se nasc din nou, ci sunt reînsufleţiţi, adică scheletul este readus la viaţă dându-i-se carne nouă. Scenariul iniţiatic al şamanilor asiatici (vânători şi pescari) nu implică o întoarcere la pământ (îngroparea simbolică, înghiţirea de către un monstru etc.), ci **anihilarea cărnii** şi, în consecinţă, reducerea vieţii la esenţa sa ultimă şi indestructibilă.

CAPITOLUL IV

Spiritele – femei, ocrotitoare ale şamanului

La nivelul culturii arhaice, bărbaţii sunt fascinaţi de "secretele" femeilor şi viceversa. Psihologii au acordat o mare însemnătate faptului că primitivii sunt geloşi pe "misterele femeilor", în primul rând cel al menstruaţiei şi al capacităţii de a naşte, dar au neglijat evidenţierea fenomenului complementar: gelozia femeilor pentru magiile şi învăţăturile masculine (magia vânătorii, învăţătura secretă privind Fiinţele Supreme, şamanismul şi tehnicile ascensiunii la Cer, legăturile cu morţii). Dacă bărbaţii au utilizat în riturile lor secrete simboluri şi comportamente specifice condiţiei feminine (de exemplu, simbolismul naşterii iniţiatice), femeile au împrumutat şi ele simboluri şi ritualuri masculine. Acest **comportament ambivalent** şi această **empatie între sexe** în privinţa "misterelor" sexului opus constituie o problemă de primă importanţă pentru psiholog: el poate descifra în antagonismul şi atracţia a două tipuri de sacralitate (feminină şi masculină) o dorinţă puternică şi religioasă de **a transmite o situaţie existenţială** limitată (de către sex) şi de a accede la un mod de existenţă totală.

Mircea Eliade (1997, p. 87-89) arată că numeroase

mituri şi legende (mai ales europene) atestă rolul esenţial jucat de o zână, o nimfă sau o semizeiţă în aventurile eroilor; ea este aceea care îi instruieşte, îi ajută în încercările la care sunt supuşi şi le dezvăluie secretele prin care pot pune stăpânire pe simbolul nemuririi (plantă miraculoasă, mere de aur, izvor al tinereţii etc.). O importantă parte a "mitologiei Femeii" este menită să demonstreze că întotdeauna o făptură feminină ajută Eroul să câştige nemurirea sau să iasă victorios din încercările sale iniţiatice. Acest motiv păstrează urme ale unei mitologii matriarhale târzii.

Legăturile şamanilor cu "soţiile lor cereşti" se cer, după M. Eliade (1997, p. 87), integrate într-un astfel de orizont mitic. Aceste "soţii" nu îl consacră, de fapt, pe şaman; ele însă îl ajută, fie în iniţiere, fie în privinţa experienţei extatice. Intervenţia "soţiei cereşti" în experienţa mistică a şamanului ia forma emoţiei sexuale: orice experienţă extatică este pasibilă de o astfel de conotaţie şi sunt destul de cunoscute legăturile strânse dintre dragostea mitică şi dragostea carnală.

Şamanul poate fi atât ajutat, cât şi stânjenit de **ayami** a sa, exact ca în variantele târzii ale miturilor amintite. Spiritul ocrotitor (**ayami**), văzut ca o soţie (sau un soţ) celestă, joacă un rol important dar nu decisiv în şamanismul siberian. Elementul hotărâtor este, aşa cum am putut remarca anterior, drama iniţiatică a morţii şi învierii rituale (boala, sfâşiere în bucăţi a trupului, coborâre în Infern, urcare la Cer). Raporturile sexuale presupuse dintre şaman şi **ayami** a sa nu sunt constructive pentru vocaţia sa extatică; pe de o parte, posesia sexuală onirică de către "spirite" nu se limitează la şamani şi, pe de altă parte, elementele sexuale prezente în anumite ceremonii şamanice depăşesc legăturile dintre şaman şi **ayami** a sa şi se integrează în ritualuri binecunoscute, destinate să sporească forţa sexuală a comunităţii.

Protecţia acordată şamanului siberian de către **ayami** a sa aminteşte, după opinia avizată a lui Mircea Eliade (1997, p. 89), rolul acordat zânelor şi semizeiţelor în instruirea şi iniţierea eroilor. Această ocrotire reflectă indubitabil concepţii "matriarhale". "Marea Mamă a Animalelor" – cu care şamanul siberian şi arctic întreţine cele mai bune relaţii – este o imagine şi mai clară a matriarhatului arhaic. Parcă îţi vine să crezi că această Mare Mamă a Animalelor s-a substituit funcţiei unei Fiinţe Supreme uraniene.

M.Eliade **(ibid.)** reţine că, aşa cum Marea Mamă a Animalelor acordă oamenilor, dar mai ales şamanilor, dreptul de a vâna şi de a se hrăni cu carnea animalelor vânate, "spiritele – femei ocrotitoare" le dau şamanilor spirite ajutătoare de care aceştia au în bună măsură nevoie în călătoriile lor extatice.

CAPITOLUL V

Sufletele morţilor şi rolul lor

5.1. Sufletele strămoşilor îl iniţiază pe noul candidat

După cum s-a putut constata până acum, vocaţia unui viitor şaman poate să apară (în timpul viselor, al extazelor sau al unei boli iniţiatice) ca urmare a unei **întâlniri** cu o fiinţă divină, cu sufletul unui strămoş, cu un animal sau ca urmare a unui eveniment excepţional (trăsnet, pericol de moarte etc.). Această "întâlnire" înfiinţează un gen de "familiaritate" între viitorul şaman şi **spiritul** care i-a hotărât viitoarea carieră.

Sufletele strămoşilor îl iau "în posesie" pe tânărul candidat şi purced la iniţierea lui. Acest fenomen de preselecţie este generalizat în Asia Septentrională şi în regiunea arctică (E.M. Loeb, "**Sumatra**", Viena, 1935, p. 81).

O dată "consacrat" prin această primă "luare în posesie" şi prin iniţierea care urmează, şamanul devine un **receptacol** apt de a fi integrat mereu şi de alte spirite; dar acestea sunt obligatoriu suflete ale şamanilor morţi sau alte "spirite" care au călăuzit foşti şamani.

Vestitul şaman iakut Tüspüt i-a istorisit lui W. Sieroszewski ("Du chamanisme", 1902, p. 314): "Într-o zi pe când rătăceam prin munţi, încolo spre miazănoapte, m-am oprit

lângă un morman de lemne ca să-mi pregătesc ceva de mâncare. Am aprins focul; dar un şaman **tungus** era îngropat sub vatră. Spiritul lui a pus stăpânire pe mine". Din această cauză, în timpul transelor sale, Tüspüt rostea cuvinte tunguse. El era vizitat şi de alte spirite: ruse, mongole etc. şi vorbea pe limba acestora (Uno Harva, "Die religiösen Vorstellung...", p. 463).

Dacă sufletul şamanului mort (de regulă, strămoş) joacă un rol de seamă în opinia vocaţiei şamanice, el nu face altceva decât să pregătească aspirantul pentru revelaţii ulterioare. Sufletele şamanilor morţi îl pun în legătură cu spiritele sau îl transportă în Cer (în Siberia, Altai, Australia etc.). La populaţiile **selk'nam** vocaţia **spontană** se vădeşte din atitudinea stranie a candidatului: el cântă în somn, de exemplu. Dar o asemenea stare poate fi dobândită **şi prin voinţă**: este vorba despre starea în care el "vede" spiritele. "A vedea spiritele" în vis sau în stare de veghe este **simptomul decisiv al vocaţiei şamanice**, spontane sau voluntare, căci a avea legături cu sufletele morţilor înseamnă, într-un anumit sens, **a fi tu însuţi mort** (morţii ştiu totul: este o credinţă universal atestată care explică divinaţia prin legăturile cu cei morţi).

S-ar părea că principala funcţie a sufletelor morţilor (a spiritelor–strămoşi) în acordarea de puteri şamanice este mai puţin aceea de "luare în posesie" a subiectului şi mai mult aceea de a-l ajuta pe acesta să devină "mort", altfel spus **să se transforme el însuşi în spirit**.

5.2. "A vedea spiritele"

După cum precizează M. Eliade (1997, p. 93), faptul care probează marea importanţă a "vederii spiritelor" în toate tipurile de iniţiere şamanică este acela că "a vedea" un spirit, în vis sau în stare de veghe, este o probă evidentă că fost dobândită o

"condiţie spirituală", altfel spus s-a depăşit condiţia omenească spontană. Din unghiul de vedere al psihologiei moderne care studiază **stările modificate de conştiinţă** (Charles Tart, B. Wolman, etc.) înseamnă că şamanul a realizat un efort de transcendere prin care a depăşit starea normală a conştiinţei şi a atins un supranivel care este **transconştiinţa**, a trecut din nivelul "personal" în cel "transpersonal" (I. Mânzat, 1997).

E.M. Loeb ("Shaman and Seer", **American Anthropologist**, vol. 31, 1929, p. 60-89). a descoperit la populaţiile **mentawei** credinţa în "vederea spiritelor" care acordă putere magică şamanilor: "un bărbat sau o femeie pot să devină vizionari dacă sunt fizic răpiţi de spirite. Potrivit spuselor şamanului Sitakigagailau, tânărul a fost ridicat la cer de spiritele cerului şi acolo a primit un trup miraculos. S-a întors apoi pe pământ şi a ajuns vizionar; în vindecările sale era ajutat de spiritele cerului. "Ca să ajungă vizionari, tinerii şi tinerele trebuie să se îmbolnăvească, să aibă vise şi să treacă printr-un acces de nebunie trecătoare. Boala şi visele sunt trimise de spiritele cerului sau ale junglei. Cel care visează îşi imaginează că urcă la cer sau că se afundă în păduri în căutarea maimuţelor..." (cf. E.M. Loeb, **ibid.**). Maestrul vizionar trece apoi la iniţierea tânărului: ei pleacă amândoi în pădure să culeagă plante de leac. Întors acasă cu ucenicul lui, maestrul vizionar rosteşte: "Lăsa-ţi ochii să se limpezească, limpezeşte-ţi ochii ca să-i putem vedea pe taţii şi pe mamele noastre în cerurile de jos". După această invocare, "maestrul freacă ochii tânărului cu ierburi magice. Timp de trei zile şi trei nopţi, cei doi stau faţă în faţă, cântând şi sunând din două tălăngi până când ochii ucenicului ajung să vadă spiritele. La capătul zilei a treia ei se reîntorc în pădure în căutarea unor noi ierburi magice... Dacă în ziua a şaptea tânărul izbuteşte să vadă spiritele pădurii, ritualul se consideră încheiat. Altminteri, cele şapte zile ale

acestei ceremonii trebuie să se repete" (Loeb, **ibid**., p. 67 şi urm.). Bineînţeles că "ierburile magice" sunt plante care conţin substanţe halucinogene care-l ajutau pe şaman să "vadă" spiritele pădurii.

După concluziile lui Mircea Eliade (1997, p. 95) care din nou îşi dezvăluie virtuţile de fin analist psiholog, toată această lungă şi obositoare ceremonie are drept scop să transforme experienţa extatică iniţială şi trecătoare a ucenicului şaman (experienţa "alegerii") într-o **stare permanentă**: aceea prin care viitorul şaman poate să "vadă" spiritele, adică să participe la natura lor "spirituală".

5.3. Spiritele ajutătoare au înfăţişare animală

E.M. Loeb (1935, p. 81) spunea că se stabileşte un anumit grad de familiaritate între şaman şi "spiritele" sale. În cărţile de etnologie (de ex., W. Radlov, "Aus Sibirien...", II, 1884, p. 30 şi urm.) ele sunt numite spirite familiare, spirite ajutătoare sau spirite păzitoare. Mircea Eliade (1997, p. 95) face distincţia între **spirite familiare** pur şi simplu şi o altă categorie de spirite, mai puternice, numite **spirite ocrotitoare**; el face, de asemenea, deosebirea dintre aceste spirite şi fiinţele divine şi semidivine pe care şamanii le evocă în cursul şedinţelor şamanice. Şamanul este un om cu vocaţie metafizică şi metapsihică dar odată pătruns în acest orizont meta- el preferă să aibă relaţii concrete, directe cu zeii şi cu spiritele: el le vede, stă faţă-n faţă cu ele, le vorbeşte, le roagă etc. Dar, şamanul nu "controlează" decât un număr limitat al acestora.

Majoritatea spiritelor familiare, ajutătoare sau păzitoare **au înfăţişare animală**. Astfel la siberieni şi altaici spiritele pot să apară sub formă de urşi, lupi, cerbi, iepuri, păsări (gâscă, acvilă, bufniţă, cioară etc.), omizi mari, dar şi fantome, spirite

ale pădurii, ale pământului, ale vetrei etc. (Georg Nioradze, 1925, p. 26-30). Forma, numele, numărul lor diferă de la o regiune la alta. După K.F. Karjalainen (1927) numărul spiritelor ajutătoare ale unui şaman **vasiugan** poate să varieze, dar cifra obişnuită este **şapte**. În afară de aceste spirite "familiare", şamanul se mai bucură de un "spirit al Capului" care îl proteguieşte în cursul călătoriilor sale extatice, de aceea a unui "Spirit în formă de Urs" care îl întovărăşeşte în timpul coborârilor sale în Iad, a unui cal sur pe spinarea căruia urcă la Cer. În alte regiuni, acestui cortegiu de spirite ajutătoare îi corespunde un singur spirit: un urs, la ostiacii septentrionali, un "sol" care aduce răspunsul spiritelor, la populația **tremjugan** şi la alte triburi; acesta îi cheamă pe "solii" spiritelor cereşti (păsări). Şamanul îi cheamă pe aceşti "soli" din toate colțurile lumii iar ei sosesc, unul după altul, şi încep să vorbească cu vocea lui (K.F. Karjalainen, vol. III, 1927, p. 282-283, 311-318).

Cea mai clară deosebire dintre un spirit familiar în formă animală şi spiritul ocrotitor specific şamanic este la **iakuți**. Fiecare şaman are un **ie-kyla** ("animal–mamă"), o imagine mitică a unui animal ajutător, pe care îl ține secret. Şamanii mai slabi au ca **ie-kula** un câine, cei mai puternici un taur, un mânz, un vultur, un elan sau un urs brun; cei care au un lup, un urs sau un câine sunt mai puțin înzestrați. **Amagat** este însă o ființă aparte, îndeobşte sufletul unui şaman mort sau un spirit ceresc minor (W: Sieroszewski, 1902, p. 312-313).

Knud Rasmussen (1930, p. 119) a auzit, chiar din gura câtorva şamani, relatarea modului în care şi-au dobândit ei spiritele ajutătoare. Când a obținut "iluminare", şamanul Aua a simțit, în trupul şi în creierul său, o lumină cerească iradiind din întreaga sa făptură; deşi nezărită de ceilalți oameni ea era vizibilă tuturor spiritelor pământului, cerului şi mării şi acestea au sosit de îndată la el şi au devenit spiritele lui ajutătoare.

Aşadar, experienţa extatică a iluminării se leagă întrucâtva de apariţia spiritului ajutător. Dar acest extaz este însoţit de o adevărată **teroare mistică**. Knud Rasmussen (op. cit., 119-121) insistă asupra sentimentului de "groază inexplicabilă" pe care şamanul o simte când este atacat de spiritul său ajutător; această spaimă îngrozitoare poate fi pusă în legătură cu primejdia de moarte care însoţeşte iniţierea şamanică. Sociologul Hutton Webster ("Magic", 1948, p. 215 şi 232) consideră că legăturile dintre magician sau vrăjitor şi spiritele sale sunt fie de tipul relaţiei binefăcător – protejat, fie de tipul relaţiei servitor – stăpân, dar întotdeauna ele sunt intime. Spiritelor li se aduc uneori jertfe ori rugăciuni, dar dacă sunt jignite, magicianul însuşi suferă.

Spiritele ajutătoare sub formă de animale au un rol însemnat în preludiul şedinţei de iniţiere, adică în pregătirea călătoriei extatice în Cer sau în Infern. De obicei, prezenţa lor se manifestă prin imitarea, de către şaman, a ţipătului şi a comportamentului animal. Şamanul **tungus,** care are ca spirit ajutător şarpele, se străduieşte să imite în timpul şedinţei mişcările reptilei. Şamanii **ciucci** şi **eschimoşi** se transformă în lupi, şamanii laponi se fac lupi, urşi, reni, peşti etc.

Încercând o interpretare psihologică a acestei credinţe şamanice M. Eliade (1997, p. 100) arată că în aparenţă, această **imitaţie** şamanică a mişcărilor sau ţipetelor animalului poarte fi socotită drept "posesie" mistică. Dar mai precis ar fi să ne referim la o **luare în posesie de către şaman a spiritelor sale ajutătoare**. El **se transformă** în animal, tot aşa cum, punându-şi o mască de animal, obţine un rezultat asemănător. S-au, s-ar putea vorbi de **o nouă identitate a personalităţii şamanului**, care devine spirit–animal, şi "vorbeşte", cântă sau zboară aidoma animalelor. "Vorbirea animalelor" este doar o variantă a "vorbirii spiritelor", limbajul şamanic secret.

Aproape toate animalele au fost concepute, din cele mai vechi timpuri, fie ca **psihopompe**, adică însoţitoare ale sufletului în lumea de dincolo, fie ca formă nouă a unui decedat. Fie că este "strămoş" ori "maestru de iniţiere", animalul simbolizează o legătură reală şi directă cu lumea de dincolo. În numeroase legende şi mituri, eroul este transportat în lumea cealaltă (cer, iad, pădure de nepătruns, munte, pustiu, junglă etc.) de către un animal. M. Eliade (1997, p. 101) susţine că tot un animal îl cară pe neofit în spinare în hăţiş (= Infernul), sau îl ţine în fălci, sau îl "înghite" ca să-l "omoare" şi să-l "învie" etc. În fine, trebuie ţinut seama de **solidaritatea mistică dintre om şi animal**, care constituie trăsătura dominantă a religiei paleo-vânătorilor. În virtutea acestei solidarităţi, anumiţi oameni sunt în stare să se transforme în animale, să le înţeleagă limba sau să le împărtăşească presimţirile şi puterile oculte. De fiecare dată când un şaman ajunge să înţeleagă modul de a fi al animalelor (atât programul lor genetic cât şi psihologia animală), el restabileşte întrucâtva, situaţia care exista **in illo tempore**, în vremurile arhaice, primordiale, când încă nu se produsese ruptura dintre om şi lumea animalelor.

Uno Harva (1927, p. 406, 506) află că animalul protector al şamanilor buriaţi se numeşte **khubilgan**, termen care poate însemna "metamorfoză" (de la **khubilukhu**, "a se transforma", "a lua altă formă"). Altfel spus, nu numai că animalul protector îi permite şamanului să se metamorfozeze, dar el constituie întrucâtva "dublul", **alter ego**-ul lui. Acesta din urmă este unul din "sufletele" şamanului, "sufletul în formă de animal" (Uno Harva, "Die religiösen Vorstellungen", p. 478) sau, mai precis, "sufletul – viaţă " (V. Diószegi). Şamanii se înfruntă ca animale şi dacă **alter ego**-ul unuia în formă animală este ucis în luptă, curând moare şi şamanul (cf. A. Friedrich şi G. Budruss, 1995, p. 160, 164 şi urm.)

Mircea Eliade (1997, p. 102) consideră spiritele păzitoare şi spiritele ajutătoare drept semne autentice ale călătoriilor extatice ale şamanului în lumea de dincolo. Aceasta înseamnă că **animalele–spirite** îşi asimilează rolul de **spiritele strămoşilor** care îl conduc pe şaman în lumea de dincolo, îi revelează misterele, îl instruiesc etc. După cum se poate observa, **şamanul se transformă în mort** (sau spirit–animal, sau zeu etc.) ca să-şi poată demonstra **capacitatea reală** de a săvârşi o urcare la cer sau o coborâre în lumea de jos. Este cunoscută repetarea periodică a morţii şi învierii şamanului. **Extazul** nu este altceva decât experienţa concretă a morţii rituale sau, altfel spus, **a depăşirii condiţiei umane profane**. Şamanul este capabil să dobândească această "moarte" prin toate mijloacele şi tehnicile, de la narcotice şi bătăi de tobă până la "posesia" spiritelor.

CAPITOLUL VI

Chemarea şi căutarea sufletului

Principala funcţie a şamanului din Asia Centrală şi Septentrională este vindecarea magică. Există, în această regiune – după Forrest E. Clements (1932, p. 185-254) –, mai multe concepţii privitoare la cauza bolii, însă cea a "răpirii sufletului" este predominantă. Boala este atribuită faptului că sufletul s-a rătăcit sau a zburat, iar tratamentul se reduce, până la urmă, la **căutarea şi prinderea sufletului** şi aducerea sa înapoi în trupul bolnavului. Uneori, boala are două cauze: zborul sufletului sau "posedarea" de către spiritele rele, iar vindecarea şamanică presupune atât căutarea sufletului, cât şi alungarea demonilor.

Ivan Paulson (1958, p. 337 şi urm.) arată că, la fel ca atâtea alte popoare primitive, popoarele nord–asiatice socotesc că omul poate avea de la trei până la şapte suflete. La moarte, unul dintre ele rămâne în mormânt, altul coboară în Împărăţia Umbrelor, iar cel de-al treilea se înalţă la Cer. Însă această credinţă întâlnită, de exemplu, la **ciucci** şi la **iukaghiri**, nu este decât una din foarte numeroasele idei referitoare la soarta celor trei suflete după moarte. În credinţa altor popoare, cel puţin un suflet dispare la moarte ori este devorat de demoni etc. (Garma Sandscheiev, vol. 23, 1928, p. 578 şi urm., 933). În cazul acestor credinţe, sufletul este devorat, la moarte, de către spiritele rele.

ori coboară în ţinutul morţilor, acela care, în timpul vieţii pe pământ, pricinuieşte bolile dacă părăseşte corpul.

Numai şamanul poate face vindecări, pentru că este **singurul care "vede" spiritele şi ştie cum să le alunge**; numai el recunoaşte **fuga sufletului** şi îl poate ajunge din urmă, în timpul extazului, după care îl prinde şi îl aduce înapoi în trup. M. Eliade (1997, p. 207) consideră: "Datorită propriilor sale experienţe preiniţiatice şi iniţiatice, şamanul cunoaşte drama sufletului omenesc, instabilitatea şi precaritatea acestuia; cunoaşte, de asemenea, primejdiile care îl ameninţă şi ţinuturile unde poate fi dus. Dacă vindecarea şamanică implică extazul, este tocmai pentru că boala este socotită o alterare sau o înstrăinare a sufletului".

Uno Harva ("Die religiösen Vorstellungen", p. 268) relatează despre modul în care şamanul **teleut** cheamă sufletul copilului bolnav: "Vino înapoi acasă!... Întoarce-te în iută, lângă focul strălucitor!... Vino la tatăl tău... la mama ta!..." **Chemarea sufletului** constituie o etapă a vindecării şamanice. Numai dacă sufletul bolnavului nu vrea sau nu poate să se întoarcă înapoi în trup, şamanul porneşte în căutarea lui şi trebuie să coboare în Împărăţia Morţilor, pentru a-l aduce înapoi. La **buriaţi**, de pildă, şamanul practică atât chemarea sufletului, cât şi **căutarea lui**. Şamanul buriat porneşte în căutarea sufletului şi, dacă îl întâlneşte aproape de sat, îl aduce cu uşurinţă înapoi. Dacă nu, îl caută în păduri, în stepe şi chiar pe fundul mării. Dacă nu-l găseşte nicăieri, înseamnă că sufletul zace în închisoarea lui Erlik şi trebuie făcute jertfe costisitoare. Elrik cere uneori un alt suflet în schimbul celui întemniţat, şi atunci trebuie găsit un suflet. Cu învoirea bolnavului, şamanul hotărăşte care anume va fi victima. În timp ce acesta doarme, se apropie de ea, prefăcut în vultur, îi smulge sufletul bolnavului. Victima moare puţin după aceea, iar bolnavul se înzdrăveneşte.

Nu e vorba decât de un răgaz, pentru că şi el va muri peste trei, şapte, sau nouă ani (G.N. Potanin, apud M. Eliade, 1997, p. 209).

La tătarii **abakan**, şedinţa durează cinci – şase ore şi cuprinde, printre alte elemente, călătoria extatică a şamanului în regiuni îndepărtate. Călătoria este însă plină de simboluri arhetipale: după ce a şamanizat îndelung şi după ce s-a rugat lui Dumnezeu, pentru sănătatea bolnavului, **Kam** iese din iurtă. Când se întoarce, îşi aprinde pipa şi povesteşte că a fost tocmai în China, a trecut peste munţi şi peste mări, pentru a căuta leacul tămăduitor. Căutarea sufletului rătăcit se transformă într-o pseudo–călătorie extatică, al cărui scop este căutarea leacurilor. Procedeul este acelaşi la siberienii **ciucci**, unde şamanul simulează o transă timp de un sfert de oră, timp în care face călătoria extatică pentru a cere sfatul spiritelor.

CAPITOLUL VII

Şamanul psihopomp

Popoarele din Asia Septentrională concep lumea cealaltă ca pe o **imagine răsturnată** a celei reale. Totul se petrece întocmai ca pe pământ, dar în sens invers: când pe pământ este ziuă, dincolo este noapte (de aceea sărbătorile morţilor au loc după apusul soarelui, când morţii se trezesc şi îşi încep ziua), când pentru cei vii este vară, pe tărâmul morţilor este iarnă, când vânatul sau peştele lipsesc pe pământ, înseamnă că se găsesc din belşug pe lumea cealaltă ş.a.m.d. **Beltirii** pun un frâu şi o sticlă cu vin în mâna stângă a mortului, care înseamnă pe pământ mâna dreaptă. În Infern, râurile curg spre izvoare. Şi tot ceea ce este răsturnat pe pământ se află aşezat cum trebuie în împărăţia morţilor, motiv pentru care obiectele dăruite la mormânt, în folosul mortului, sunt răsturnate sau chiar sparte şi rupte, pentru că tot ceea ce este stricat pe pământ este intact pe lumea cealaltă şi invers (cf. Uno Harve, "Die religiösen Vorstellungen", p. 343-350).

Există credinţa că **focul** asigură un destin ceresc **post – mortem** care este confirmată de o altă credinţă potrivit căreia cei care sunt loviţi de trăsnet se înalţă la Cer. **Focul**, de oriunde ar veni, **preschimbă omul în "spirit"**: prin urmare, şamanii trec drept "stăpâni ai focului" şi devin insensibili la contactul cu

jăraticul. "Stăpânirea focului" sau incinerarea echivalează cu o inițiere (Uno Harve, **ibid.**, p. 362-367).

Şamanii iau toate măsurile de precauţie pentru a împiedica mortul să se întoarcă în sat: oamenii pleacă de la cimitir pe un alt drum, pentru ca sufletul mortului să se rătăcească, se depărtează de lângă mormânt în mare grabă, se purifică îndată ce ajung acasă, iar la cimitir sunt distruse toate mijloacele de transport (sănii, căruţe etc.: toate acestea le vor fi de folos morţilor în noul lor ţinut), drumurile care duc în sat sunt păzite vreme de câteva nopţi şi se aprind focuri (Uno Harve, **ibid.**, p. 282-287). S-a constatat şi credinţa că morţii nu se îndreaptă spre celălalt tărâm decât după ospăţul funerar dat în cinstea lor la trei, şapte sau patruzeci de zile după deces (aceste credinţe ale popoarelor altaice au fost probabil influenţate de creştinism şi islamism: parastase, pomenirea mortului etc.).

Acasă şamanul face o "purificare" a casei mortului. Ceremonia cuprinde, între altele, căutarea dramatică a sufletului răposatului şi alungarea sa, în cele din urmă, de către şaman (Uno Harve, **ibid.**, p. 324). Unii şamani **altaici** însoţesc sufletul mortului în Infern şi, pentru a nu fi recunoscuţi de locuitorii regiunilor inferioare, îşi mânjesc faţa cu funingine. La **tunguşii** din Turuhansk, şamanul nu este chemat decât dacă mortul continuă să bântuie locurile familiare multă vreme după înmormântare (Harve, **ibid.**, p. 541).

Prezenţa şamanului devine absolut necesară dacă mortul nu se îndură să părăsească lumea celor vii. În acest caz, **doar şamanul are puteri de psihopomp**: pe de o parte, cunoaşte bine drumul spre Infern, pentru că l-a parcurs el însuşi de mai multe ori; pe de altă parte, este singurul care poate prinde sufletul nevăzut al răposatului, ducându-l la noua locuinţă. **Călătoria psihopompă** are loc cu prilejul ospăţului funerar şi al ceremoniei de "purificare", şi nu îndată după deces, ceea ce

arată, probabil, că vreme de trei, şapte sau patruzeci de zile, sufletul locuieşte încă la cimitir şi că doar după această perioadă se poate îndrepta definitiv spre Infern (P. Paulsen, 1958, p. 223-230). La unele popoare (**altaici, golzi, iuraci**), şamanul însoţeşte morţii pe celălalt tărâm la sfârşitul ospăţului funerar, în vreme ce la altele (**tunguşi**) este chemat să-şi îndeplinească acest rol de **psihopomp** numai dacă mortul continuă să bântuie prin lumea celor vii.

T. Lehtisalo (1927, p. 133-135; 135-137) descrie o ceremonie funerară la **iuracii** pădureni, din Siberia Centrală, la o mare depărtare de **golzi**. Şamanul caută sufletul mortului şi îl duce cu el în Infern. Ritualul se desfăşoară în două etape: în prima zi are loc coborârea în ţinutul morţilor, iar a doua zi, şamanul se întoarce, singur, pe pământ. Cântecele pe care le intonează le îngăduie celor de faţă să afle prin ce a trecut. Întâlneşte un râu plin de surcele; spiritul-pasăre, **jorra**, îi deschide calea peste aceste piedici (care sunt, după cât se pare, schiurile vechi, stricate, ale spiritelor). Un al doilea râu este plin de bucăţi din vechile tobe şamanice, un al treilea râu are vertebrele cervicale ale şamanilor morţi. **Jorra** îi deschide mereu calea şi şamanul ajunge astfel la Apa cea Mare, dincolo de care se întinde Tărâmul Umbrelor. Morţii continuă să-şi ducă existenţa întocmai ca pe pământ: bogatul este tot bogat, săracul rămâne sărac. Dar toţi au întinerit şi se pregătesc să renască pe pământ. Şamanul duce sufletul la rudele sale. Când se întâlneşte cu tatăl mortului, acesta strigă: "Iată, fiul meu este aici!..." La întoarcere, şamanul o ia pe alt drum, plin de peripeţii. Povestirea călătoriei de întoarcere ţine o zi întreagă. Şamanul întâlneşte, rând pe rând, o ştiucă, un ren, un iepure etc., le vânează şi aduce pe pământ norocul la vânătoare.

Ioan Petru Culianu în "Călătorii în lumea de dincolo" (1994, p. 217-218) se referă la **naveta spaţială platoniciană**

destinată să poarte sufletul pe pământ din sălaşul său celest şi înapoi, de pe pământ la locul său de origine. Graţie lui Macrobius ea nu a fost niciodată uitată în Evul Mediu creştin timpuriu, devenind extrem de influentă în Renaşterea italiană. Marsilio Ficino (1433-1499), cel mai influent filosof al Renaşterii, credea cu tărie în "naveta spaţială platoniciană" şi în procesul de încarnare şi dezincarnare. Iatromanţii (şamanii greci) au influenţat credinţa lui Platon privind viaţa de apoi, reîncarnarea şi călătoriile pe lumea cealaltă. I.P. Culianu (1994, p. 153) susţine şi demonstrează că "platonismul este în esenţa sa o sinteză plină de forţă a credinţelor şamanice greceşti, care au fost sistematizate şi spiritualizate".

CAPITOLUL VIII

Simbolismul arhetipal în mistica şamanică

8.1. Costumul şamanului

Costumul şamanului constituie în sine – după M. Eliade (1997, p. 146-155) – o hierofanie şi o cosmogonie religioasă: el cuprinde nu numai o prezenţă sacră ci şi unele simboluri arhetipale şi itinerarii metafizice. Cosmosul reprezintă, în sine, un **microcosmos** religios calitativ diferit de spaţiul profan înconjurător. Este vorba, pe de o parte, de un **sistem simbolic** aproape complet, pe de altă parte, de consacrare, cu numeroase puteri spirituale. Îmbrăcându-l şamanul **depăşeşte spaţiul profan**, pregătindu-se să intre în contact cu lumea spirituală. De obicei, pregătirea este aproape o introducere concretă în această lume, deoarece costumul este îmbrăcat după mai multe pregătiri, chiar înainte de transa şamanică.

Ca orice alt "loc pentru spirite" costumul trezeşte teamă şi spaimă. Când s-a învechit, este agăţat într-un copac din pădure; spiritele care locuiesc în el îl părăsesc şi vin să locuiască în costumul cel nou (S. Şirokogorov, 1935, p. 301-302).

După Şaşkov (apud M. Eliade, 1997, p. 148), orice şaman trebuie să aibă: 1. un **caftan** de care atârnau discuri de

metal şi figurine reprezentând animale mistice; 2. o **mască** sau o bucată de pânză de legat ochii; 3. un **pieptar** de fier sau de aramă; 4. o **tichie** care era unul din principalele atribute şamanice. La iakuţi, pe spatele caftanului, la mijloc, printre discurile care reprezintă "soarele", se află un disc găurit; după W. Sieroszewski (1902, p. 320) acesta poartă numele de "spărtura soarelui", dar reprezintă, de obicei, Pământul, cu deschizătura din mijloc, prin care şamanul pătrunde în Infern. Pe spatele caftanului se mai află o lună nouă şi un lanţ de fier, simbol al puterii şi dârzeniei şamanului (V.M. Mikhailowski, 1894, p. 81). Şamanii spun că plăcile de fier îi apără de loviturile spiritelor rele. La tunguşii din Nord şi la cei din Transbaikalia predomină două feluri de costume: unul de raţă, altul de ren. La unul din capetele toiagului este cioplit un cap de cal plin cu clopoţei. Pe spatele caftanului sunt prinse panglici de 10 cm. lăţime şi 1 m. lungime, numite **kulin**, adică şerpi. "Caii" şi "şerpii" sunt folosiţi pentru călătoriile şamanice în Infern (S. Şirokogorov, 1935, p. 288-297). Uneori (la altaici) se foloseşte şi un colier de care sunt cusute şapte păpuşi. Acestea erau cele şapte fecioare cereşti, iar cei şapte clopoţei erau glasurile celor şapte fecioare care chemau spiritele să vină la ele.

8.2. Simbolismul ornitologic

Principalele trei tipuri de costume sunt cel de pasăre, cel de ren (sau de cerb) şi cel de urs, dar mai ales cel de pasăre. Uno Harva se ocupă de **costumul ornitomorf**. Penele de păsări sunt prezente în aproape toate tipurile de costume şamanice. În plus, chiar structura costumelor încearcă să se apropie cât mai mult de forma unei păsări: bufniţă, acvilă, vultur. Cizma unui şaman tungus aduce cu laba unei păsări. S. Şirokogorov, (1935, p. 295-296) descoperă cea mai complicată formă de veşmânt

ornitomorf la **iakuţi**, al căror costum înfăţişează un schelet de pasăre întreg, făcut din fier. Şamanul mongol are "aripi" pe umeri şi se simte transformat în pasăre ori de câte ori îşi pune costumul.

Studiind datele furnizate de **tunguşi**, Şirokogorov precizează că pentru **zborul spre celălalt tărâm**, costumul de pasăre este absolut necesar: " Ei spun că este mai uşor de ajuns acolo când veşmântul este mai uşor". În legende, din acelaşi motiv, şamanul îşi ia zborul îndată îndată ce atinge pana magică. Åke Ohlmarks (1939, p. 211) crede că acest complex este de origine arctică şi că trebuie legat direct de credinţele în "spiritele auxiliare" care îl ajută pe şaman să călătorească în văzduh.

M. Eliade (1997, p. 156-157) ne îndeamnă să ţinem seama de relaţiile mitice dintre acvilă şi şaman. Acvila trece drept tatăl primului şaman, având un rol însemnat în călătoria extatică. De asemenea, acvila reprezintă într-o oarecare măsură Fiinţa Supremă, chiar dacă este puternic solarizată. Toate aceste elemente îi îngăduie lui Mircea Eliade (1997, p. 157) să definească limpede semnificaţia religioasă a costumului şamanic: "îmbrăcându-l, şamanul se întoarce la starea mitică revelată şi stabilită în timpul lungilor experienţe şi ceremonii de iniţiere".

8.3. Simbolismul scheletului

Acest simbolism este confirmat de prezenţa, pe costumul şamanic, a unor obiecte de fier care imită oasele şi care îi conferă aspectul unui schelet. Aceste "oase" de fier încearcă să imite un schelet omenesc.

Scheletul prezent în costumul şamanului rezumă şi actualizează **drama iniţierii**, adică drama morţii şi a învierii. Dacă scheletul este de om sau de animal (s-au iscat multe

dispute pe această temă) este puţin important; în ambele cazuri, este vorba de substanţă vie, de materia primordială păstrată de strămoşii mitici. Scheletul omenesc reprezintă **arhetipul şamanului**, pentru că este menit să reprezinte familia din care s-au născut, rând pe rând, strămoşii – şamani. De altfel, neamul este desemnat prin termenul "os"; se spune: "din osul lui N", cu înţelesul de "urmaş al lui N" (A. Friedrich et G. Buddruss, 1955, p. 36 şi urm). Scheletul de pasăre este o variantă a aceleaşi credinţe arhetipale. Pe de o parte, primul şaman s-a născut din unirea dintre un vultur şi o femeie, iar pe de altă parte, şamanul însuşi încearcă să se prefacă în pasăre şi să zboare, şi chiar este pasăre, în măsura în care poate ajunge, ca şi pasărea, în regiunile superioare.

Scheletul îl schimbă pe şaman într-un animal (cerb sau altceva) pentru că animalul – strămoş este un simbol arhetipal mitic fiind conceput ca o **matcă inepuizabilă a vieţii speciei**, recunoscută în oasele acestor animale. Nu se poate vorbi de totemism, ci mai curând de relaţiile mitice dintre om şi vânat, care sunt fundamentale pentru societăţile de vânători.

Credinţa că animalul vânat sau domestic **poate renaşte din propriile oase** este răspândită şi în alte regiuni din afara Siberiei.

Osul are funcţii foarte interesante în miturile şamanice. Astfel, de pildă, când şamanul **vasiugan – ostiac** porneşte în căutarea sufletului bolnavului, se foloseşte de o ladă drept barcă pentru a-şi face călătoria extatică pe celălalt tărâm, vâslind cu un omoplat (K.F. Karjalainen, 1927, II, p. 335). Amintim şi divinaţia cu ajutorul unui omoplat de berbec sau de oaie, foarte răspândită la **calmuci, kirchizi, mongoli,** sau cu un omoplat de focă la **koriaci**. Divinaţia este o tehnică folosită pentru actualizarea realităţii spirituale pe care se întemeiază şamanismul sau pentru înlesnirea contactului cu aceste realităţi.

Osul de animal simbolizează, şi în acest caz "Viaţa totală" în continuă regenerare, cuprinzând tot ceea ce ţine de trecutul şi de viitorul acestei "Vieţi".

8.4. Măştile şamanice

Nil, arhiepiscopul Iaraslanului, menţionează două obiecte care fac parte din echipamentul şamanului buriat: **abagaldei**, o mască monstruoasă din piele, lemn ori metal, pe care este pictată o barbă enormă, şi **toli**, o oglindă metalică cu chipurile a douăsprezece animale, agăţată pe piept sau pe spate. Cu timpul, masca a dispărut din ceremoniile buriate. De altfel, măştile şamanice se întâlnesc destul de rar în Siberia şi în Nordul Asiei. Masca este folosită sporadic în timpul funeraliilor, pentru ca spiritele morţilor să nu-l recunoască pe cel care o poartă.

M. Eliade (1997, p. 164) insistă asupra obiceiului şamanului de a-şi unge faţa cu funingine, pentru a nu fi recunoscut de spirite (în Altai şi la golzi). Acesta nu este doar un mijloc de a se ascunde sau de a se apăra de spirite, ci şi o tehnică elementară al cărui scop este integrarea magică în lumea spiritelor. În multe regiuni ale globului, măştile reprezintă strămoşii, iar purtătorii de măşti sunt cei care îi întrupează. Mânjirea obrazului cu funingine este unul din mijloacele cele mai simple de a se masca, adică de a încorpora sufletele moarte.

Masca îndeplineşte acelaşi rol ca şi costumul şamanului, cele două elemente putând fi schimbate între ele. În toate regiunile în care se foloseşte masca, ea are semnificaţia încarnării unui personaj mitic (strămoş, animal mitic, zeu). Costumul îl transsubstanţializează pe şaman, transformându-l, sub privirile tuturor, într-o făptură supraomenească, oricare ar fi atributul predominant pe care încearcă să-l pună în lumină:

autoritatea unui mort întors la viaţă (schelet), puterea de a zbura (pasăre), statutul de soţ al unei "soţii cereşti"

8.5 Toba şamanică

Toba joacă un rol de cea mai mare însemnătate în ceremoniile şamanice (A.A. Popov, 1934). **Simbolismul tobei** este complex, iar funcţiile sale magice foarte numeroase. Toba este necesară fie ca să-l ducă pe şaman în "Centrul Lumii", fie să-i îngăduie să zboare, fie să cheme şi să "închidă" spiritele, fie în fine, ca şamanul bătând toba, să se concentreze şi să poată restabili contactul cu lumea spirituală prin care se pregăteşte să călătorească.

Am putut observa până acum că multe din visele iniţiatice ale viitorilor şamani cuprindeau o călătorie mistică în "Centrul Lumii" unde se află Arborele Cosmic şi Stăpânul Universal. Dintr-una din crengile Arborelui, pe care Stăpânul o lasă să cadă pe pământ tocmai în acest scop, şamanul îşi face cutia tobei. După părerea lui Mircea Eliade (1997, p. 166), semnificaţia acestui simbolism reiese destul de limpede din complexul din care face parte: comunicarea dintre Cer şi Pământ prin Arborele Lumii, adică prin Axul care se află în "Centrul Lumii". Întrucât cutia tobei este făcută chiar dintr-o bucată de lemn din Arborele Cosmic, şamanul atunci când bate toba este proiectat în chip magic lângă Arbore, adică este proiectat în "Centrul Lumii" şi se poate înălţa la cer în aceeaşi clipă.

Alegerea lemnului din care se va face cutia tobei depinde de "spiritele" sau de o voinţă transumană. Şamanul **ostiac – samoied** îşi ia toporul, pătrunde cu ochii închişi într-o pădure şi atinge un copac la întâmplare; din acesta vor lua tovarăşii săi, a doua zi, lemnul pentru cutie (A.A. Popov, 1934, p. 94). La celălalt capăt al Siberiei, şamanul altaic află direct de la spirite

în ce pădure anume şi în ce loc creşte copacul şi îşi trimite ajutoarele pentru a-l recunoaşte şi pentru a tăia din el creanga pentru cutia tobei. În alte regiuni, şamanul adună chiar el lemnele trebuincioase. Copacului i se aduc uneori jertfe, trunchiul este udat cu sânge şi cu votcă. La iakuţi este ales, de obicei, un copac lovit de trăsnet (W. Sieroszewski, 1902, p. 322).

Ceremonia de "însufleţire a tobei" este foarte interesantă. Când şamanul altaic o stropeşte cu bere , doaga "prinde viaţă", şi, prin glasul şamanului, povesteşte cum a crescut în pădure copacul din care făcea parte, cum a fost tăiat şi adus în sat şi aşa mai departe. Şamanul stropeşte apoi pielea tobei, care prinde viaţă şi ea îşi spune povestea. Prin glasul şamanului, animalul vorbeşte despre naşterea sa, despre părinţi, despre copilărie şi despre toată viaţa, până în clipa în care a fost ucis un vânător.

După cum au arătat A. Friedrich şi G. Buddrus (1995, p. 74 şi urm), animalul pe care îl "însufleţeşte" este pentru şaman un **alter ego**, cel mai puternic dintre spiritele ajutătoare; când pătrunde în şaman, acesta se transformă în strămoşul mitic teriomorf. Înţelegem astfel de ce şamanul trebuie să povestească, în timpul ritului "însufleţirii", viaţa **animalului – tobă**: el cântă modelul exemplar, **animalul primordial, arhetipal** din care s-a născut tribul. Toba este cel mai reprezentativ simbol arhetipal al misticii şamanice: toba este, simultan, un simbol arhetipal magic, sacru şi mitic. Prin acest simbol al tobei şamanul poate stabili, peste veacuri, legături intime cu strămoşii mitici.

CAPITOLUL IX

"Barca morților" și barca șamanică

Să mai poposim puțin asupra orizontului simbolurilor arhetipale la șamani. Să ne referim, pe scurt, la simbolul "bărcii morților" la malaiezieni și indonezieni, călăuziți de Mircea Eliade (1997, p. 327-331) și Rosalind Moss ("The Life after Death în Oceania and the Malay Archipelag", Londra, 1925, p. 4-30).

"Barca morților" joacă un rol însemnat în Malaiezia și Indonezia, atât în practicile specific șamanice, cât și în obiceiurile și bocetele funerare. Aceste credințe sunt legate de obiceiul de a pune morții în bărci sau de a-i arunca în mare. Acest obicei s-ar putea explica prin existența unor vagi urme ale migrațiilor ancestrale: barca ar aduce sufletul mortului înapoi în ținutul de baștină, de unde au plecat strămoșii. "Țara de baștină" devine un tărâm mitic cu caracter arhetipal, iar Oceania care îl desparte de ținuturile locuite este asimilat Apelor Morții, de asemenea un simbol arhetipal mitic.

M. Eliade (1997, p. 328-329) subliniază că în afara obiceiului de a pune morții în bărci, în Indonezia și Malaiezia există trei categorii de fapte magico–religioase care implică folosirea (reală sau simbolică) a unei bărci rituale: 1) barca pentru îndepărtarea demonilor și a bolilor; 2) barca pe care

şamanul indonezian o foloseşte pentru a "zbura prin văzduh" în căutarea sufletului bolnavului; 3) "barca spiritelor", care duce sufletele morţilor pe celălalt tărâm. În primele două categorii de rituri, şamanii au un rol capital, chiar exclusiv; a treia, deşi constă într-o coborâre în Infern de tip şamanic, depăşeşte totuşi funcţia şamanului. "Bărcile morţilor" sunt mai curând evocate decât folosite, iar evocarea se face în timpul lamentaţiilor funerare recitate de "bocitoare" şi nu de şamani (M. Eliade, 1977, p. 331-332).

Barca şamanică se mai întâlneşte şi în alte părţi, de exemplu în America unde şamanul coboară în Infern barca. Să nu uităm simbolul arhetipal european, studiat de Gaston Bachelard: sufletele morţilor sunt transportate cu barca de către luntraşul Charon.

În Indonezia şi Malaiezia, în fiecare an sau în timpul epidemiilor demonii bolii sunt alungaţi astfel. Sunt prinşi şi închişi într-o cutie sau puşi direct în barcă, aceasta fiind împinsă pe apă; ori se cioplesc în lemn mai multe chipuri care reprezintă bolile şi care se fixează în barca lăsată apoi în voia valurilor. Această practică este executată de şamani şi vrăjitori.

De asemenea, şamanul indonezian foloseşte o barcă pentru vindecarea magică. În tot spaţiul cultural indonezian predomină ideea că **boala** se datoreşte **rătăcirii sufletului**. De cele mai multe ori, se spune că sufletul a fost răpit de demoni ori de spirite, iar şamanul trebuie să folosească o barcă pentru a porni în căutarea sa. De exemplu, în tribul **dusun** (din Borneo): dacă şamanul (**balian**) crede că sufletul bolnavului a fost luat de un spirit al aerului, îşi face o barcă în miniatură, având la un capăt o pasăre de lemn. Cu această barcă, şamanul face o călătorie extatică în văzduh, uitându-se în toate părţile, până când găseşte sufletul bolnavului. Şamanul **maangan** are şi o barcă lungă de un metru sau doi, pe care o ţine în casă şi în care

urcă atunci când vrea să ajungă la zeul Sahor pentru a-i cere ajutorul.

După cum remarcă M. Eliade (1977, p. 329-330), ideea unei călătorii cu barca în văzduh nu este decât adaptarea indoneziană a tehnicii șamanice a înălțării la Cer. Întrucât barca avea un rol fundamental în călătoriile extatice pe celălalt tărâm (ținut al morților sau al spiritelor) – călătorii făcute fie pentru a însoți mortul în Infern, fie, pentru a căuta sufletul bolnavului răpit de demoni ori spirite –, s-a ajuns la folosirea bărcii chiar pentru a se ajunge la Cer, în transă. Contopirea sau conviețuirea celor două simbolisme arhetipale de tip șamanic (călătoria orizontală în lumea de dincolo, înălțarea pe verticală la Cer) este atestată de prezența unui Arbore Cosmic chiar în barca șamanului. Arborele este reprezentat uneori ca înălțându-se în mijlocul bărcii, sub forma unei lănci sau a unei scări care leagă Pământul de Cer. (Rosalind Moss, 1925, p. 104-110). Regăsim aici simbolul arhetipal al "Centrului" care îi îngăduie șamanului să pătrundă în Cer (I. Mânzat și M.P. Craiovan, 1996, p. 42,43).

În Indonezia, șamanul îl însoțește pe mort pe celălalt tărâm și folosește adesea o barcă pentru această călătorie extatică. Bocitoarele **dayak** din insula Borneo au același rol: ele recită cântece rituale în care tema este călătoria mortului cu barca. Scopul povestirii bocitoarei este de a împiedica rătăcirea sufletului mortului în timpul călătoriei sale spre Infern. Bocitoarea are rol de **psihopomp**.

Pe planuri diferite, toate aceste rituri și obiceiuri arhetipale urmăresc același scop: însoțirea mortului pe celălalt tărâm. Însă numai șamanul este psihopomp propriu-zis și numai el poate însoți și călăuzi mortul.

CAPITOLUL X

"Limbaj secret" – "limbajul animalelor"

După investigaţiile lui Knud Rasmussen (1930, p. 114, 125, 131 etc.) în decursul iniţierii, viitorul şaman trebuie să înveţe **limbajul secret** pe care îl va folosi în timpul şamanizării ca să poată comunica cu spiritele şi cu spiritele-animale. Această limbă secretă, şamanul o învaţă fie de la un maestru, fie prin mijloace proprii, adică direct de la "spiritele" sale; la eschimoşi, de pildă, ambele metode coexistă. S-a descoperit un limbaj secret la laponi, ostiaci, ciucci, iakuţi, tunguşi. În timpul transei şamanul **tungus** cunoaşte limbajul Naturii întregi (T. Lehtisalo, "Beobachtung" über die Jodler", **Journal de la Société Finno – Ougrienne**, XLII, 2, 1928, p. 1-13).

Limbajul şamanic secret este foarte elaborat la eschimoşi: el este folosit ca mijloc de comunicare între vrăjitorii – şamani (angakut) şi spiritele lor. Fiecare şaman are un **cântec specific** pe care îl murmură ca să-şi cheme spiritele (K. Rasmussen, **ibid**.)

Foarte adesea, această limbă secretă este în fond un "limbaj al animalelor" sau are la origine iniţierea ţipătului animalelor. J. Castagné (1930, p. 93) ni-l arată pe **baqça** Kirghiz – tătar alergând în jurul cortului, făcând salturi mari, scoţând răgete, ţopăind: el "latră ca un câine, adulmecă

asistenţa, mugeşte ca un taur, ţipă, rage, behăie ca o oaie, grohăie ca porcul, nechează, uguie ca porumbelul, imită cu mare precizie orice ţipăt de animal, cântatul păsărilor, fâlfâitul lor în zbor etc., lucru care impresionează puternic asistenţa". **Coborârea spiritelor** are loc adesea în acest mod.

Aşa cum a observat T Lehtisalo (1928, p. 25-26) multe din cuvintele folosite în timpul acţiunii şamanice îşi are originea în ţipătul păsărilor şi al altor animale. Şamanul cade în extaz folosind toba, "Jodler"-ul (chiotele) iar textele magice sunt pretutindeni cântate. "Magie" şi "cântec", în special cântecul păsărilor, sunt exprimate printr-un singur cuvânt. **Carmen** înseamnă cântec magic.

A învăţa limbajul animalelor şi, mai ales, acela al păsărilor echivalează, mai peste tot în lume, cu a cunoaşte tainele Naturii şi, pornind de aici, cu a fi în stare să profetizezi. Limbajul păsărilor se învaţă de obicei mâncând un şarpe sau un alt animal socotit magic (vezi L. Thorndike, **A History of Magic and Experimental Science**, Londra, 1923, vol I, p. 261). Animalele pot dezvălui tainele viitorului pentru că în făptura lor ele sunt ca un fel de recipiente ale sufletelor morţilor sau epifanii ale zeilor. A le învăţa limbajul, a le imita vocea înseamnă a putea stabili **o comunicare cu lumea de dincolo şi cu Cerul**.

A imita "vocea" animalelor, strigătele sau ciripitul, a folosi în timpul acţiunii şamanice limbajul lor tainic este încă un semn al faptului că şamanul poate să călătorească liber în toate cele trei zone cosmice: Infernul, Pământul şi Cerul, altfel spus, el poate pătrunde nestingherit acolo unde numai morţii sau zeii au acces. M. Eliade (1997, p. 105) arată că în vremurile mitice, omul trăia în bună pace cu toate vieţuitoarele şi le ştia limba. Abia drept urmare a unei catastrofe primordiale, comparabilă cu "izgonirea din grădina Raiului", omul a devenit ceea ce este el

astăzi: muritor, sexuat, silit să muncească pentru ca să aibă ce mânca şi mereu în conflict cu animalele. Pregătindu-se de extaz şi în cursul extazului, **şamanul aboleşte condiţia sa umană actuală şi regăseşte, provizoriu, situaţia iniţială, primordială**. Prietenia cu animalele, cunoaşterea limbajului lor, metamorfozarea în animal sunt semne că şamanul a reintegrat situaţia "paradisiacă", pierdută la începutul timpurilor.

Întotdeauna am crezut că în limbajul animalelor există ceva magic. Fuduleala omului cu atributele sale specifice, conştiinţa şi limbajul articulat, ar trebui să fie diminuată. Ciripitul păsărelelor este o autentică formă de comunicare, foarte diversificată şi foarte nuanţată. Să nu uităm cântecul balenelor sau chiţăiturile pline de farmec ale delfinilor. Este adevărat că prin limbaj oamenii comunică **simboluri** (E. Cassirer), dar oare animalele nu sunt cumva mai performante în comunicarea instinctelor, a pericolelor sau a trăirilor emoţionale?

CAPITOLUL XI

Ideologii şi tehnici şamanice în India antică

11.1. Zborul magic

M. Eliade (1997, p. 369-372) referindu-se la riturile de înălţare în India antică ne aminteşte de funcţia rituală a mesteacănului în şamanism: mesteacănul sau stâlpul cu şapte ori nouă crestături simbolizează Arborele Cosmic şi este socotit ca aflându-se în "Centrul Lumii". Căţărându-se în acest copac, şamanul se înalţă la cel mai înalt cer şi ajunge la Bai Ülgän.

Acelaşi simbolism arhetipal poate fi descoperit în ritualul brahmanic, care cuprinde şi el o ascensiune ceremonială până la lumea zeilor. Într-adevăr, "sacrificiul are un singur punct de sprijin solid, un singur scop: lumea cerească" (**Satapatha Brāhmana**, VIII, 7, 4, 6). "Sacrificiul este un punct sigur de trecere" (**Aytareya Br.** IV, 2, 29): "sacrificiul, în ansamblu, este o navă care duce la cer" (**Satapatha Br.**, IV, 2, 5, 10). Mecanismul ritualului este dūrohana, o "înălţare anevoioasă", pentru că implică urcatul pe Arborele Lumii (Sylav Lévi, **"La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas"**, Paris, 1898, p. 87-95; despre simbolurile arhetipale ale ascensiunii, la indieni, vezi şi: I. Mânzat, M.P. Craiovan, 1996, p 66, 67-68).

Să ne amintim şi de simbolismul ornitologic al costumu-

lui şamanic şi numeroasele exemple de **zbor magic** la şamanii siberieni. Simboluri arhetipale asemănătoare se pot întâlni şi în vechea Indie: "Sacrificatorul, prefăcut în pasăre, se înalţă sper lumea cerească", afirmă **Pancavimśa Brāhmana** (V, 3, 5) (A. Coomarawamy, "**Svaymātrnnā: Janua Coeli**", **Zalmoxis,** II, 1939, p. 1-51). Numeroase texte vorbesc despre **aripile** pe care trebuie să le aibă cei care doresc să ajungă în vârful Arborelui (**Jaiminiya Pancavimśa Brāhmana,** III, 13, 9); de "gâscanul care locuieşte în lumină" (**Katha Up., V, 2**), de **calul sacrificial** care, sub înfăţişarea unei păsări, îl duce pe sacrificator până la Cer (**Mahīhdara,** ad. **Satapatha Br., XIII,** 2, 6, 15). Tradiţia zborului magic este frecvent atestată în India antică.

"Căţăratul în capac" este un simbol arhetipal care devine în textele brahmanice, o imagine destul de frecventă a **ascensiunii spirituale** (Paul Mus, "Barabudur", I, p. 318).

Înălţarea la Cer de tip şamanic se regăseşte în legendele despre naşterea lui Buddha. "Îndată ce s-a născut – spune **Majjima – nikāya**, III, 123 – Bodhisattva îşi pune tălpile pe pământ, se întoarce spre Nord, face şapte paşi mari, la adăpostul unei umbre albe. Se uită de jur-împrejur şi spune cu glas de taur: «Sunt cel mai înalt din lume, sunt cel mai bun din lume, sunt cel mai vârstnic din lume: aceasta este ultima mea naştere; nu va mai fi de-acum înainte pentru mine nici o altă existenţă»". Cei şapte paşi îl duc pe Buddha în vârful lumii; tot aşa cum şamanul altaic urcă cele şapte sau nouă trepte săpate în trunchiul mesteacănului ceremonial pentru a ajunge la ultimul cer, Buddha trece, simbolic, prin cele şapte niveluri cosmice cărora le corespund cele şapte ceruri planetare. M. Eliade (1997, p. 371) remarcă faptul că vechea schemă cosmologică a înălţării şamanice şi vedice la Cer este aici îmbogăţită cu aportul milenar al speculaţiei metafizice indiene. Cei şapte paşi ai lui Buddha nu au drept scop "lumea zeilor" şi "nemurirea" vedică, ci depăşirea

condiţiei umane. De fapt, cuvintele "sunt cel mai înalt din lume" (**aggo'ham asmi lokassa**) nu înseamnă altceva decât **transcendenţa** lui Buddha dincolo de spaţiu, iar cuvintele "sunt cel mai vârsnic din lume" (**jettho'ham asmi lokassa**) oglindesc **supra–temporalitatea** sa. Căci, atingând vârful cosmic, Buddha atinge "Centrul Lunii" şi, deoarece creaţia a pornit dintr-un "Centru" (=vârf), Buddha devine contemporan cu începutul lumii.

M. Eliade (1997, p. 372-373) arată că Sacrificatorul brahmanic se înalţă la Cer prin urcarea rituală a unei scări; Buddha transcende Cosmosul trecând, simbolic, prin cele şapte ceruri; prin **meditaţia transcendentală**, yoghinul budist realizează o **ascensiune de ordin spiritual**. Din punct de vedere tipologic, toate aceste acte fac parte din aceeaşi structură; fiecare, pe planul său, dovedeşte un mod aparte de a trece dincolo de lumea profană şi de a ajunge în lumea sacră a zeilor, de a atinge **Fiinţa**, absolutul. Asemenea demersuri pot fi integrate tradiţiei şamanice de înălţare la Cer; singura mare diferenţă constă în intensitatea experienţei şamanice care cuprinde extazul şi transa. **Dar şi vechea Indie cunoaşte extazul care permite înălţarea şi zborul magic**. "Extaticul" (**muni**) cu plete din **Rgveda** rosteşte, răspicat: "În beţia extazului, am urcat în carul vânturilor. Voi, muritori, nu puteţi zări decât trupurile noastre ... Extaticul este calul vântului, prietenul zeului furtunii, mânat de zei ..." Să ne amintim că toba şamanilor altaici este numită "cal" şi că, la buriaţi, toiagul cu cap de cal poartă numele de "cal". La anumite populaţii neariene din India, magicianul (care întreprinde o călătorie fantastică în ceruri) foloseşte şi astăzi un cal de lemn ori un băţ cu cap de cal pentru a-şi executa dansul extatic.

Înălţarea şi zborul magic ocupă – după M. Eliade (1997,

p. 374-375) – un loc foarte important în credinţele populare arhetipale şi tehnicile mistice ale Indiei. Înălţarea în văzduh, zborul aidoma păsărilor, parcurgerea unor distanţe uriaşe într-o clipă, dispariţia sunt doar unele din puterile magice pe care budismul şi hinduismul le atribuie arhaţilor, regilor şi magicienilor. Există un mare număr de legende despre regii şi vrăjitorii zburători. Doar cei care aveau puterea supranaturală de a zbura prin văzduh ajungeau la lacul miraculos **Anavatapta**. Buddha şi sfinţii budişti ajungeau la Anavatapta sau la Svetadvipa într-o clipă printr-un fel de "teleportare" din S.F.-ul modern. Acestea erau "ţinuturi pure", spaţii mistice care aparţin deopotrivă structurii unui "paradis" şi unui "spaţiu interior", accesibile doar iniţiaţilor. Ţinuturile paradisiace budice sunt **modalităţi de a fi** la care se ajunge prin **yoga**, asceză sau meditaţie. M. Eliade (**ibid.**) subliniază **identitatea de expresie** a acestor experienţe supraomeneşti cu simbolismul arhaic al ascensiunii şi al zborului, specific şamanismului.

Textele budiste vorbesc de patru feluri de puteri magice de trecere (gamana), prima fiind zborul, asemenea păsărilor. Patañjali citează, printre **siddhi**, puterea de a zbura prin văzduh a yoghinilor. Înţeleptul Narada a ajuns la vârful Muntelui Meru ("Centrul Lumii") de unde a zărit, departe de tot, în Oceanul de Lapte, ţinutul **Svetadvipa** (**"Mahābhārata"**, XII, 335, 2 şi urm.).

După însemnările lui Mircea Eliade ("Yoga. Nemurire şi libertate", 1993, p. 279-280) reiese că secretul zborului magic este cunoscut şi de către alchimiştii indieni, iar miracolul este atât de obişnuit pentru **arhaţii budişti**, încât **arahant** a dat naştere verbului singalez **rahatve**, "a dispărea, a trece dintr-un loc în altul". Arhatul Pindola, care locuieşte la Anavatapta, a fost pedepsit de Buddha pentru că zburase prin văzduh, cu un munte în mâini, arătându-şi puterile magice profanilor; după

cum se ştie budismul interzicea dezvăluirea **siddhi** (puterilor miraculoase).

Ascensiunea realizată prin ritualul brahmanic presupune intrarea în "transă", ceea ce este comparabil cu şedinţele de iniţiere ale şamanilor siberieni. Lucrul cel mai important – subliniat de Mircea Eliade (1997, p. 376) – este că această **experienţă extatică** nu contrazice teoria generală a sacrificiului brahmanic, tot aşa cum transa şamanică se integrează pe deplin în sistemul cosmo-teologic al religiilor siberiene şi altaice. Deosebirea dintre cele două tipuri de ascensiune este dată de intensitatea experienţei, fiind aşadar de ordin psihologic. Oricare ar fi însă această intensitate ea devine comunicabilă printr-un **simbolism arhetipal universal** (I. Mânzat şi M. P. Craiovan, 1996). Puterea de a zbura se dobândeşte în mai multe feluri: transă şamanică, extaz mistic, tehnici magice, dar şi printr-o **disciplină psihomentală aspră** ca yoga lui Patañjali, printr-o asceză riguroasă, ca în budism, sau prin practici alchimice.

Vindecarea şamanică prin chemare sau căutare a sufletului fugar al bolnavului se regăseşte frecvent în cărţile **Rgveda**. Doctrina instabilităţii sufletului atât de evidentă în diferitele culturi dominate de şamanism era cunoscută în vechea Indie. În vis, sufletul se îndepărtează mult de trup, iar **Satapatha Brāhmana** (XIV, 7, 1, 2) spune că omul care doarme nu trebuie trezit brusc, pentru că sufletul s-ar putea rătăci pe drumul de întoarcere. Sufletul se poate pierde şi prin căscat. Legenda lui **Subandhu** spune cum poate fi sufletul pierdut şi apoi regăsit.

11.2. "Căldura interioară"

În volumul "**Yoga. Nemurire şi libertate**" (Paris, 1954, trad. rom. 1993, p. 280-284) M. Eliade descrie un alt grup de tehnici şamanice: "stăpânirea focului" şi "căldura magică".

Şamanii au reputaţia universală de "stăpâni ai focului": ei înghit cărbuni aprinşi, ating fierul înroşit, calcă pe flăcări. Pe durata şedinţelor, şamanii siberieni se "încing" într-o asemenea măsură încât se lovesc cu cuţite fără a se răni, se străpung cu săbii, înghit jăratic etc. Or, este ştiut că numeroşi yoghini-fachiri ating performanţe similare. Analogia dintre yoghini şi şamani este şi mai evidentă în cazul **căldurii mistice**. Una din probele iniţiatice specifice şamanismului comportă tocmai capacitatea de a rezista frigului intens. Astfel, la manciurieni se fac, iarna, nouă găuri în gheaţă; candidatul-şaman trebuie să se arunce într-una din aceste găuri şi să iasă înot prin cea de-a doua şi aşa mai departe până la cea de-a noua gaură. O probă iniţiatică similară există la şamanii eschimoşi din Labrador: un candidat rămâne cinci zile şi cinci nopţi în marea îngheţată, şi dacă dovedeşte că nici măcar nu s-a udat, obţine pe loc titlul de **angákkok**.

Ori, anumite probe iniţiatice indo-tibetane constau tocmai în a aprecia gradul de pregătire al unui discipol sau capacitatea sa de a usca, cu propriul său trup gol şi în plină zăpadă, un mare număr de cearşafuri ude, pe durata unei nopţi de iarnă. Această căldură "psihică" se numeşte în tibetană **gtūm - mö**.

În ideologia pan-indiană o noţiune centrală este **tapas**, al cărei sens iniţial este "căldura extremă", dar care a ajuns să desemneze efortul ascetic în general. **Tapas** este atestat în **Rgveda** iar puterile sale sunt creatoare atât pe plan cosmic, cât şi spiritual. Prin **tapas** ascetul devine vizionar şi poate chiar întrupa zeii. Prajāpati creează lumea "încălzindu-se" peste măsură, prin asceză; de fapt, o creează printr-un fel de sudaţie magică. "Căldura interioară" sau "căldura mistică" este creatoare: ea ajunge la un fel de **putere magică** care creează mirajele sau miracolele nenumărate ale asceţilor şi yoghinilor

(zborul magic, abolirea legilor fizice, dispariţia etc.). Din această perspectivă Prajāpati devine unul din arhetipurile "magicianului".

Căldura excesivă era dobândită fie prin meditaţie lângă foc, fie prin reţinerea respiraţiei. **Tapas**, în sensul efortului ascetic, face parte integrantă din orice formă de yoga şi are evidente implicaţii şamanice. Această, "căldură mistică" are o mare importanţă în yoga tantrică himalaiană şi tibetană.

Tapas nu este însă o asceză rezervată doar "extaticilor", ci face parte din experienţa religioasă a laicilor, pentru că sacrificiul **soma** cere ca sacrificatorul şi soţia lui să îndeplinească **dīkşā**, ritul de consacrare care cuprinde **tapas** (Sylvain Lévy, 1898, p. 103-110). **Dīkşā** cuprinde veghea ascetică, meditaţia în linişte, postul negru, precum şi "căldura", **tapas**, iar această perioadă de "consacrare" poate ţine de la o zi sau două la un an.

11.3. Căsătoria iniţiatică cu un spirit.

După cum a descoperit Edward B. Harper (1957, p. 267-287) în şedinţa şamanică a populaţiei **saora**, şamanul este posedat de spiritul protectorului sau al zeului invocat, care vorbeşte îndelung prin glasul său. După ce l-a luat în stăpânire pe şaman, spiritul dezvăluie cauza bolii şi îi spune ce anume trebuie făcut (de obicei un sacrificiu sau ofrande).

"Căsătoria cu un spirit" a şamanilor **saora** pare a fi un fenomen unic în India aborigenă.

Cercetările sistematice ale lui Verrier Elwin (1955, p. 135-140) au reliefat şamanismul populaţiei **saora**, alcătuită din indieni aborigeni din Orissa. Autobiografiile şamanilor şi ale şamanelor **saora** sunt foarte asemănătoare cu "căsătoriile iniţiatice" ale şamanilor siberieni. Sunt remarcate totuşi două

deosebiri: 1. întrucât **saora** au şi şamani, şi şamane cele două sexe fac uneori astfel de căsătorii cu o fiinţă din cealaltă lume; 2. în vreme ce "soţiile cereşti" ale şamanilor siberieni locuiesc cu toţi în lumea subpământeană, în ţinutul umbrelor.

Kintara, un şaman din Hatibadi, i-a spus lui Verrier Elwin următoarele: "Aveam vreo doisprezece ani când o **femeie – spirit tutelar** (subl. a.) numită Jangmai a venit la mine în vis şi mi-a spus: «Sunt mulţumită de tine; te iubesc; te iubesc atât de mult încât trebuie să mă iei de soţie». Eu însă am refuzat şi vreme de un an întreg, ea a venit tot timpul la mine, mi-a făcut curte şi a încercat să mă înduplece. Eu însă am refuzat-o din nou, până în ziua în care s-a supărat şi şi-a trimis tigrul să mă muşte. Atunci m-am speriat şi am primit să mă căsătoresc cu ea. Dar, aproape imediat, o altă protectoare a venit să mă roage s-o iau pe ea de soţie. Când prima a aflat, a spus: «Eu te-am iubit mai întâi, şi te socotesc soţul meu. Iată că acum tu iubeşti pe alta, dar eu n-am să îngădui aşa ceva». Prin urmare, am răspuns "nu" celei de-a doua fete. Însă prima, în turbarea şi gelozia ei, m-a făcut să înnebunesc, m-a dus în junglă şi mi-a furat minţile. Vreme de un an a făcut din mine tot ce a vrut". În cele din urmă, părinţii băiatului au chemat un şaman dintr-un sat vecin, iar prima fată a vorbit prin glasul lui: "Nu vă temeţi. Am să-l iau de bărbat... Am să-l ajut pe băiat totdeauna când îi va fi greu". Mulţumit, tatăl a pregătit nunta. După cinci ani, Kintara s-a însurat cu o femeie din sat. După nuntă, Jangmai, protectoarea, i-a vorbit tinerei mirese, Dasuni, prin glasul bărbatului amândorura, spunând: "Ai să trăieşti de acum înainte cu bărbatul meu. Ai să scoţi apă din fântână, ai să macini orezul şi ai să fierbi mâncarea : ai să faci totul, eu nu pot să fac nimic. Trebuie să trăiesc în lumea subpământeană. Tot ce pot face este să ajut dacă se iveşte un necaz. Spune-mi, ai să mă cinsteşti ori ai să te cerţi cu mine?" Dasuni a răspuns: "De ce să mă cert cu tine? Tu

eşti o femeie - zeu şi am să-ţi dau tot ce-ţi trebuie". Jangmai a fost mulţumită de răspuns şi a spus: "Bine. Tu şi cu mine vom trăi ca două surori". Apoi mi-a spus: "Ai grijă de femeia asta aşa cum ai fi avut grijă de mine. N-o bate. Nu-i face nici un rău". După aceea a plecat. De la femeia sa pământeană, Kintara a avut un fiu şi trei fiice, iar de la protectoarea sa un fiu şi două fiice, care trăiau în lumea subpământeană (apud M. Eliade, 1997, p. 385-386).

Aceeaşi schemă – vizita unui spirit, cerere în căsătorie, împotrivire, perioadă de criză acută care se rezolvă când propunerea este acceptată – se întâlneşte la fetele "alese" să devină şamane. După căsătorie **soţul – spirit** al şamanei vine tot timpul la ea şi rămâne până în zori. Se întâmplă uneori s-o ia cu el în junglă, unde o hrăneşte cu vin de palmier. Când a sosit clipa, vine pe lume un copil, iar tatăl-spirit i-l aduce în fiecare noapte mamei, ca să-l îngrijească. Legătura lor nu este însă în mod esenţial sexuală: important este că soţul protector îşi inspiră şi îşi pregăteşte tânăra soţie în vis, iar atunci când ea îşi va îndeplini funcţiile sacre, se aşează lângă ea şi îi spune tot ceea ce trebuie să facă (V. Elwin, 1955, p. 147-148)

Rudolf Rahmann (1959, p. 681-760) a studiat miturile şi credinţele într-un mare număr de triburi : saora, santal, munda, baiga, bondo, Korwa, birhor, oraon , khond, maler etc. El a constatat că şamanii au spirite protectoare personale în cele mai multe triburi. Într-un mare număr de triburi şamanul cheamă sufletul răposatului între a treia şi a zecea zi după moarte. Rahmann (**ibid**., p. 751-753) consideră că "şamanismul constă, în esenţă, într-o relaţie specifică cu un spirit protector, relaţia care se manifestă astfel: spiritul pune stăpânire pe şaman, care devine mediumul său, sau pătrunde în şaman pentru a-l înzestra cu o ştiinţă şi o putere superioare, şi mai ales cu putere asupra altor spirite". După opinia lui M. Eliade (1997, p. 390), această

definiţie face o minunată sinteză a caracteristicilor şamanismului în India Centrală şi Septentrională.

CAPITOLUL XII

Simbolisme şi tehnici şamanice în Tibet şi China

12.1. Şamanism şi lamaism : funcţia rituală şi mitică a frânghiei

M. Eliade (în "**Yoga**", 1993, p. 319 şi urm. "**Mefistofel şi androginul**", 1995, p. 152-160 şi alte lucrări) se referă detaliat la faimosul **rope-trick** ("miracolul frânghiei") al fachirilor care creează iluzia unei frânghii care se înalţă sus de tot la Cer şi pe care, la îndemnul maestrului, se caţără un tânăr discipol până când nu se mai zăreşte. Fachirul îşi aruncă atunci cuţitul în sus – iar membrele tânărului cad la pământ, unul după altul.

Istoria acestui **rope-trick** este legată de către M. Eliade (1997, p. 391) de două rituri şamanice: cel al sfârtecării iniţiatice a viitorului şaman de către "demoni" şi cel al înălţării la Cer. Ne aducem aminte de "visele iniţiatice" ale şamanilor siberieni: candidatul asistă la sfârtecarea propriului său trup de către sufletele strămoşilor ori de către spiritele rele. Oasele sale sunt apoi adunate şi lipite cu fier, pielea este înlocuită, iar viitorul şaman, înviind, are un "trup nou", pe care îl poate lovi cu cuţitul, străpunge cu sabia, atinge cu fierul înroşit fără să se

rănească. Fachirii indieni sunt socotiţi în stare să facă aceleaşi minuni. În **rope – trick**, ei îşi supun ajutoarele, într-un fel, "sfârtecării iniţiatice" la care confraţii lor siberieni sunt supuşi în vis. Deşi a devenit o specialitate a fachirismului indian, **rope – trick** se întâlneşte şi în China, Mexicul antic şi Europa medievală.

Rope-trick-ul fachirilor nu este decât o variantă spectaculoasă a înălţării şamanului la Cer, care rămâne totdeauna simbolică, pentru că trupul şamanului nu dispare, iar călătoria la cer are loc "în minte". Dar simbolismul arhetipal al frânghiei, ca şi al scării, implică în mod necesar comunicarea între Cer şi Pământ. Cu ajutorul unei frânghii sau a unei scări (ca, de altfel, cu ajutorul unei liane, al unei punţi, al unui lanţ de săgeţi), zeii coboară pe Pământ, iar oamenii urcă la Cer. Tradiţia este străveche şi larg răspândită, fiind întâlnită şi în India şi în Tibet. Buddha coboară din Cerul Trayastrimśa pe o scară, vrând să "bată drumul oamenilor", din vârful scării se pot vedea deasupra, toate Brahmaloka, iar dedesubt, prăpastia Infernului, căci scara este un veritabil **Axis Mundi** care se înalţă în Centrul Universului.

În Tibet, funcţia rituală şi mitologică a frânghiei este şi mai clar atestată, mai ales în tradiţiile prebudiste. Primul rege al Tibetului, **Bna-k'ri-bstan-po**, ar fi coborât din cer cu ajutorul unei frânghii numite **rmu-t'ag** (H. Hoffmann, 1961, p. 19-20; M. Hermanns, 1956, p. 35-37). Frânghia mitică era înfăţişată şi pe mormintele regale, semn că suveranii urcau la Cer după moarte. De fapt, pentru regi, comunicarea dintre Cer şi pământ nu s-a întrerupt niciodată. Tibetanii mai credeau că în timpurile străvechi, suveranii nu mureau, ci se înălţau la Cer, credinţă arhetipală care oglindeşte amintirea unui "paradis pierdut" (Giuseppe Tucci, **Tibetan Painted Scrolls**, Roma (2 vol.), 1949, II, p. 733-734). M. Eliade ar spune că şi mistica tibetană

confirmă existenţa nostalgiei originilor, care este poate cea mai arhetipală, dacă nu chiar eternă, nostalgie umană.

Mircea Eliade (1997, p. 396) demonstrează că lamaismul tibetan a păstrat aproape integral tradiţia şamanică **bon**. Până şi cei mai vestiţi maeştri ai budismului tibetan ar fi făcut, se spune, vindecări şi minuni în cea mai pură tradiţie a şamanismului.

Padmasambhava dovedeşte că are puterea bine cunoscută de zbor magic a **bodhisattva** şi a arhaţilor, străbătând văzduhul, înălţându-se la Cer şi a dovedit el însuşi **bodhisattva**. Legenda lui cuprinde unele aspecte pur şamanice: el dansează, pe acoperişul casei, un dans mistic, având drept veşmânt doar "cele şapte podoabe din os" (Robert Bleichsteiner "L'Église Jaune", Paris, 1937, p. 67-71), ceea ce ne trimite la costumul şamanului siberian.

Există în Tibet un rit tantric, numit **chög (gchod)**, de structură clar şamanică: propriul trup este oferit demonilor, spre a fi devorat, ceea ce aminteşte de sfârtecarea iniţiatică a viitorilor şamani de către "demoni" şi sufletele strămoşilor. Iată prezentarea făcută de R. Bleichsteiner (1937, p. 194-195): "În sunetele tobei făcute din cranii omeneşti şi al trompetei cioplite dintr-un femur, toată lumea începe să danseze, poftind spiritele să ia parte la sărbătoare. Puterea meditaţiei duce la apariţia unei zeiţe cu sabia scoasă: zeiţa se repede la cel care face jertfa, îi retează capul şi îi taie trupul în bucăţi; atunci demonii şi fiarele sălbatice se reped la bucăţile care palpită încă, devorează carnea şi bea sângele. Cuvintele rostite pomenesc de nişte **Jataka**, care povestesc cum Buddha, cu prilejul încarnărilor de mai demult, şi-a dăruit trupul unor fiare înfometate şi unor demoni antropofagi. Cu toată schema budistă, ritul, conchide Bleichsteiner, nu este altceva decât un mister sinistru din vremuri mai primitive" (apud M. Eliade, 1997, p. 398).

După cum relatează Lama Kasi Dawa - Samdup (trad.) şi

W. Z. Evans-Wentz (ed.) (1938, Paris, p. 315-340) şi Alexandra David Néel (1995, 1992) tot de structură şamanică este ceea ce a primit numele de "**Cartea tibetană a morţii**" (**Bardo Thödol**, 1992). După cum precizează M. Eliade (1997, p. 400), deşi nu este vorba de o călăuză psihopompă, rolul preotului care rosteşte, pentru răposat, textele rituale legate de itinerarele **post – mortem** poate fi comparat cu funcţia şamanului **altaic** sau **gold** care însoţeşte, simbolic, răposatul pe cealaltă lume. "Bardo thödol" reprezintă un studiu intermediar între povestirea şamanului psihopomp şi tabletele orfice care îi înfăţişau mortului căile de urmat în călătoria pe celălalt tărâm; textul are numeroase trăsături comune cu cântecele funerare indoneziene şi polineziene.

În Tibet, numeroase alte idei şi tehnici şamanice s-au păstrat în lamaism. Astfel, de exemplu, vrăjitorii **lama** se luptă între ei prin mijloace magice, întocmai ca şamanii siberieni (Robert Bleichsteiner, **op. cit.**, p. 187-190). **Lama** poruncesc vremii întocmai ca şamanii (**ibid.**, p. 188 şi urm.), zboară prin văzduh, execută dansuri extatice (**ibid.**, p. 224-230). Tantrismul tibetan cunoaşte un limbaj secret, numit "limba **dākinī**", tot aşa cum diferitele şcoli tantrice indiene folosesc "limbajul crepuscular", în care unul şi acelaşi termen poate avea trei sau patru semnificaţii deosebite (M. Eliade, 1993, p. 215-217). Toate acestea se aseamănă cu "limbajul spiritelor" sau cu "limbajul secret" al şamanilor, atât nord-asiatici cât şi malaezieni sau indonezieni.

R. Bleichsteiner (1937, p. 222-230) menţionează, de asemenea, unele meditaţii lamaiste având ca scop viziunea trupului prefăcut în schelet, rolul însemnat al craniilor şi oaselor umane în lamaism, dansul scheletului în Tibet etc.

12.2. Tehnici şamanice în China

După cum ne informează J.J.M. de Groot (1892-1910) şi H. Maspero (1950, p. 50-60), există în China obiceiul ca în momentul când moare cineva, rudele să urce pe acoperişul casei şi să roage sufletul să se întoarcă în trup, arătându-i, de pildă, o haină nouă şi frumoasă. Şi boala implică adesea fuga sufletului, iar în acest caz vrăjitorul îl urmăreşte, în extaz, îl prinde şi îl pune înapoi în trupul bolnavului.

În China antică existau mai multe categorii de vrăjitori şi vrăjitoare, mediumuri, exorcişti, aducători de ploaie etc. Interesant era **extaticul**, a cărui ştiinţă constă în "exteriorizarea sufletului", cu alte cuvinte, "călătoria în minte". Istoria legendară şi folclorul Chinei sunt pline de exemple de "zboruri magice": încă, din timpurile străvechi, chinezii socoteau "zborul" drept o formulă plastică a extazului. **Dansul extatic** este procedeul prin care se dobândeşte puterea de a porunci oamenilor şi naturii. **Originea şamanică a zborului magic este clar atestată şi în China** (M. Eliade, 1997, p. 410). "Înălţarea în zbor la Cer" este redată la chinezi astfel: "cu ajutorul unor pene de pasăre, s-a transformat şi s-a înălţat ca un nemuritor"; iar termenii de "învăţat cu pene" sau "oaspete cu pene" desemnează preotul taoist (B. Laufer, **op.cit.** p. 16). Or, am aflat că pana de pasăre este unul dintre cele mai cunoscute simboluri arhetipale ale "zborului şamanic".

M. Eliade (1997, p. 411) observă că legendele arhaice ale taoiştilor sunt pline de ascensiuni şi miracole legate de zbor, ceea ce atestă că taoiştii au elaborat şi sistematizat tehnicile şi ideologia şamanică în China protoistorică, putând fi aşadar consideraţi **succesorii şamanismului** în mai mare măsură decât exorciştii, mediumurile şi posedaţii de tot felul; aceştia din urmă reprezintă mai curând, atât în China, cât şi în alte părţi, tradiţia

aberantă a şamanismului.

M. Eliade (1997, p. 413) presupune că extazul - care provoacă experienţele concretizate în "zbor magic" şi "înălţare la Cer", "călătorie mistică" etc. - era **cauza** şi nu efectul întrupării spiritelor (**shen**): dacă cineva era în stare să "ajungă la sferele înalte şi să coboare în sferele inferioare" (adică să urce la Cer şi să coboare în Infern), "spiritele inteligente coborau în el".

Şamanismul chinez (**wu**-ismul, cum îl numeşte De Groot) a dominat, după cât se pare, viaţa religioasă cu mult înainte de preeminenţa confucianismului şi a religiei de stat. În primele secole înaintea erei noastre, adevăraţii preoţi ai Chinei erau preoţii **wu** (De Groot, VI, p. 1.205). **Wu** era destul de asemănător şamanismului; el putea întrupa spiritele, slujind drept intermediar între om şi divinitate, fiind pe deasupra şi vindecător, tot cu ajutorul spiritelor. Cu întruparea sufletelor morţilor începe "posedarea" şamanică.

Wang Chu'ung scria: "Printre oameni, morţii vorbesc prin mijlocirea celor vii, pe care îi fac să cadă în transă, iar **wu**, ciupind corzile negre, cheamă sufletele morţilor, iar acestea vorbesc prin glasul **wu**" (De Groot, VI, p. 1211). Taumaturgia femeilor **wu** nu se oprea însă aici; ele se puteau face nevăzute, se crestau cu cuţitul şi cu sabia, îşi tăiau limba, înghiţeau săbii şi scuipau flăcări, se aşezau pe un nor care le ducea departe, strălucind ca luminate de fulger. Femeile **wu** dansau în cerc, vorbeau limba spiritelor şi râdeau ca stafiile, iar în jurul lor, lucrurile se ridicau în aer şi se loveau unele de altele (**ibid**., p. 1212). Toate aceste fenomene fachirice sunt încă foarte frecvente în cercurile magice şi mediumnice chineze.

M. Eliade (1997, p. 416-417) conchide că, în mare, în China există aproape toate elementele constitutive ale şamanismului: înălţarea la Cer, chemarea şi căutarea sufletului,

întruparea "spiritelor", stăpânirea focului şi alte puteri fachirice. Sunt mai rare coborârile în Infern, mai ales în scopul de a aduce înapoi sufletul unui bolnav ori al unui mort, deşi toate aceste motive se regăsesc în folclor.

12.3. Arhetipurile şamanilor şi ale mexicanilor tolteci se întâlnesc pe tărâmul "artei de a visa"

Se pot surprinde anumite similitudini între tehnicile şamanice şi cele toltece, nesemnalate de M. Eliade.

Arta de a visa a mexicanilor tolteci de pe Valea Mexicului (din Mexicul Central) este descrisă de Carlos Castaneda (născut la 25 Decembrie 1931 la Sao Paolo), doctor în antropologie (1970, Universitatea din Los Angeles). Era încă student când s-a supus unui proces de iniţiere pentru a deveni "om al cunoaşterii", proces în care l-a avut ca maestru pe don Juan. Experienţele trăite cu acest prilej sunt relatate în mai multe cărţi: "A Separate Reality" (Cealaltă realitate), "Journey to Ixtlan" (Călătorie în Ixtlan), "Tales of Power" (Povestiri despre putere), "The Eagle's Gift" (Darul vulturului), "The Second Ring of Power" ("**Al doilea cerc de putere**", Bucureşti Editura RAO International Publishing Company S.A., 1997). Castaneda ne dezvăluie învăţătura primită de la don Juan. Astfel în volumul "Al doilea cerc de putere" (p. 7-8) ni se relatează despre un misterios "salt în abis" care îi va permite lui Castaneda să devină "percepţia pură" şi să se mişte "înainte şi înapoi între cele două realităţi inerente ale creaţiei, tonalul şi nagualul". **Tonalul** este ordinea pe care o conştientizăm în lumea noastră zilnică şi, de asemenea, ordinea personală pe care o ducem pe umeri de-a lungul vieţii. Tonalul personal al fiecăruia este ca "o mică insulă plină de lucruri care ne sunt familiare" (C. Castaneda, 1997, p. 282). **Nagualul** este sursa

inexplicabilă a vastelor energii.

Castaneda arată că în timpul saltului în abis, percepţia sa a trecut prin şaptesprezece transformări elastice între **tonal** şi **nagual**: "Când mă mişcam în nagual, percepeam o dezintegrare a corpului. Nu puteam gândi sau simţi în mod coerent şi unificat, aşa cum o fac de obicei, dar totuşi gândeam şi simţeam într-un fel. În mişcările mele în tonal reveneam la unitate. Eram iar eul meu întreg. Percepţia mea avea coerenţă. Aveam viziuni ordonate. Forţa lor de constrângere era atât de intensă, natura atât de reală, complexitatea lor atât de vastă, încât nu am fost în stare să mi le explic în mod satisfăcător. Natura lor nu-mi permite să le include în categoriile de viziuni, sau vise intense, nici chiar în domeniul halucinaţiilor" (C. Castaneda, 1997, p. 7-8).

Sunt referiri la arta de a visa a mexicanului toltec sau la aşa zisa artă **stalking** (în engleză "to stalk", "stalker", stalking" definesc acţiunea, sau pe cel care o îndeplineşte, de a vâna stând la pândă, a da târcoale). Pentru a înţelege semnificaţia profundă, arhetipală a acestor arte şi apoi a putea surprinde asemănări cu mentalul şamanic este necesar să facem un scurt excurs în mitologia (în arhetipurile mitice) toltecilor.

Toltecii fac parte din popoarele **nahuatle** (Tula este capitala toltecă) care îl venerează pe zeul misionar **Quetzalcòatl** ("Şarpele – cu – pene "; nahuatl **quetzal** – pasăre simbolică a regenerării): adorat ca zeu mesianic, benefic, mântuitor, adesea şi antropogonic, sapienţial şi artizan, de asemenea ca divinitate a luminii. După cum notează V. Kernbach (1995, p. 524-526), Quetzalcòatl este un zeu comprehensiv, ca atribute polistratificate , realizat într-o modalitate mitică de simbolizare a ierarhiei materiei, în interiorul unui univers **scarificat**, cu omul în centru, cu straturile care îi sunt subalterne (lumea animală, lumea apelor, lumea minerală) şi cu lumile exterioare suprapuse (aştrii,

soarele), iar sus de tot zeul autocreator. Uneori considerat fiul al zeiţei Coatlicue sau având ca obârşie şi loc de întoarcere (casa cerească) **Steaua Dimineţii** (planeta Venus, Luceafărul), în acest sens era zeul Răsăritului, simbol al vieţii, al gemenilor, al strălucirii. Miguel Leon Portilla vede aici un difrazism care defineşte transcendentalitatea lui Quetzalcòatl – invizibil ca noaptea, impalpabil ca vântul.

Un mit alegoric despre re-crearea omenirii actuale (antropogonie) este în legătură cu acest zeu. În miturile toltece omul a fost distrus de patru ori, iar pentru a-l crea din nou, zeul călătoreşte în lumea infernală **Mictlan** obţinând de la zeul Mictlantecuhtli, prin sacrificii, preţioasele oseminte păstrate de acesta; dar făcând o legătură ordonată din perechea de grămezi (bărbat şi femeie), cade în groapa săpată anume de slugile zeului infernal, se loveşte mortal, împrăştie legătura de oase, apoi învie din morţi, readună oasele şi se ridică pe pământ cu ele, unde zeiţa **Cihuacoatl** le pisează într-un lighean peste care Quetzalcòatl îşi picură sângele falic, în timp ce zeii **Apantecuhli, Huictlolinqui, Tepanquitzqui, Tlayyamanac, Tzontemoc şi Quetzalcòatl** însuşi săvârşesc ritualul căinţei, după care se naşte perechea de oameni numită **macehual** (vrednici de căinţă).

Mitul lui Quetzalcòatl a circulat în două variante principale:

1) Zeul-om care – căzut în dizgraţie pentru incestul cu sora **Quetzalpetatl**, îmbătată şi pângărită – se autopedepseşte dându-şi foc pe un rug şi înălţându-se ca flacără definitiv la cer, ca să devină Steaua Dimineţii;

2) după călugărul spaniol Bernardino de Sahagún (“**Historia general de los cosas de Nueva España**”, Mexico, 1946), Quetzalcòatl, ar fi fost personaj istoric, un rege nevoit să se refugieze din ţară din faţa duşmanului; dar un filon tradiţional

sugerează aici simbolul luptei cosmice cu zeul **Tezcatlipoca** (Oglindă Fumegândă), care îi deformează chipul.

În ipostaza sa umană, Quetzalcòatl este marele legislator şi aducător de cultură şi civilizaţie, un rege sensibil neîndurând să vadă suferinţa fiinţelor şi un mântuitor; în acelaşi timp, i se atribuia inventarea calendarului (Cărţile Sorţii) şi compunerea unei scrieri pictografice cu caracter enciclopedic conţinând istoria toltecilor, un tratat de astronomie etc. Interesant este mitul plecării lui: văzându-i pe oameni înrăiţi, renunţă să-şi continue opera civilizatoare, stă patruzeci de zile în recluziune şi asceză în casa lui din Tollan, apoi pleacă spre cerul suprem al lui **Ometeotl**, fie în Steaua Dimineţii, fie în largul răsăritean al oceanului; ultima variantă o povesteşte Bernardino de Sahagún, după datele culese de el începând cu anul 1547 (**op. cit.**, 1946, cartea III): "Închis în sine şi mâhnit de tot ce se petrecea, Quetzalcòatl se gândi să plece, fiindcă oraşul său Tollan fusese dat demonilor. Se pregăti sufleteşte. Şi-a ars din temelie palatul său roşu – auriu. Lucrurile deosebit de frumoase şi de mare preţ le-a îngropat şi le-a ascuns în locuri tainice din munţi. Apoi s-a dus la locul numit Quatitlan unde era un arbore înalt şi gros. S-a aşezat sub el şi s-a privit în oglindă. Şi a rostit: «Sunt bătrân» [...] Plecând, îl însoţea cântecul flautelor. S-a aşezat pe o piatră, s-a rezemat cu mâinile de ea şi urmele palmelor lui au rămas întipărite în piatra aceea. Apoi a privit spre Tollan şi a plâns, striga şi plângea şi lacrimile îi cădeau ca grindina şi îi curgeau pe obraji. Şi, unde cădeau, sfredeleau piatra. "Pe drum, îl opresc duhurile rele, dar el mergea mai departe spre Tlapallan să-şi cunoască destinul: "Sunt aşteptat în locul acela, Soarele m-a chemat acolo". E bătut de ninsori, furtuni, trăsnete, grindină. "Iar când a ajuns la ţărmul mării, şi-a înjghebat o plută din şerpi. Sfârşind-o, s-a aşezat pe ea, ca într-o corabie. Şi a ieşit în larg şi a plutit pe ape şi nimeni nu a ştiut cum a ajuns la Tlapallan"

(apud V. Kernbach, 1995, p. 525).

În varianta cea mai plină de mistere mitice arhetipale, inclusă în "**Analele de la Cuauhtitlan**", după ce plânge privind spre Tula părăsită în ultimul său popas pe ţărmul mării, **Quetzalcòatl** îşi pune mantia din pene de **quetzal** şi masca de turcoaze, apoi îşi dă foc şi se urcă la cer în formă de flacără, prefăcându-se sus de tot în Steaua Dimineţii. Materia mitică asupra lui Quetzalcòatl este – după V. Kernbach (**ibidem**) – dispersată, fără a fi totuşi contradictorie. O sursă din sec. XIV îl numeşte însă într-un mod ciudat: "Domnul care se gândeşte pe sine făcând totul prin forţa şi din voia sa". Cercetători târzii l-au socotit fie apostolul Toma (Sigüenza Y Gongora, sec XVII) fie omologul lui Iisus Hristos sau chiar Iisus (o fabulaţie artificială, născocită sau preluată şi pusă în circulaţie de mormoni), fie urmaşul lui Poseidon sau un sol din Atlantida.

Scrierea mexicană anonimă "**Istoria Colhuacanului şi a Mexicului**" spune că Quetzalcòatl a murit în anul 895 şi i-au urmat patru regi, apoi înşeleptul Huemac (în 994, sub numele Atecpanecatl) când s-au făcut sacrificii rituale umane cu prilejul foametei. Dar Quetzalcòatl simbolizează virtutea sublimă, ca şi forţa oarbă, şi reprezentând timpul, concepţia toltecă îl consideră mai presus de timp. Mitofilosofia toltecă îi atribuie mai ales descoperirea existenţei zeului dual **Ometeotl** dincolo de ceruri, zeul total venerat ca formă fundamentală şi inseparabilă acţionând asupra întregului univers şi fiind în primul rând creatorul celor patru zei sau patru forţe cosmice de echilibru general, de fapt al forţelor esenţiale de la care emană istoria lumii: **Tlatlanque Tezcatlipoca** (zeul roşu), **Yayanqui Tezcatlipoca** (zeul negru), **Quetzalcòatl** (zeul alb), **Ometeotl** (zeul albastru). **Ometeotl** este definit astfel de un mit din **Codicele Florentin** (VI, 71; apud V. Kernbach, 1995, p. 463): "Muma zeilor, tatăl zeilor, zeul întins pe buricul pământului,

zăvorât în temniţă de peruzea". Conceput ca simbol-sinteză Ometeotl este uneori prezentat şi teologic astfel: "Quetzalcòatl, în invocaţii, numea drept zeu al său ceva din adâncimea cerului. Pe aceea care are fustă de stele, pe acela care face să fie lucrurile mai luminoase, Doamna trupului nostru, Domnul trupului nostru, cea care este înveşmântată în negru, cel care este înveşmântat în roşu" ("**Analele de la Cuauhtitlan**", fila IV, 1-7). Situarea cosmică precisă a acestui zeu, stăpân peste cele treisprezece ceruri suprapuse din modelul toltec de univers, nu-l împiedică să fie ubicuu; epitetul său principal **Moyocoyani** (Cel care se creează pe sine însuşi) explică originea metafizică a acestei dualităţi: Ometeotl nu este un zeu androgin, nici corporal, ci principiul dublu care se gândeşte pe sine şi se autocreează (comparabil cu Brahma). Dar există şi o formă de reprezentare mai concretă: **Ometecuhtli** (Domnul care fecundează) şi **Omecihuatl** (Doamna care zămisleşte), aici amintind de principiile taoiste chineze **yin** şi **yang**.

Alte epitete frecvente sunt: **Huehueteotl** (zeul arhaic al focului) zeul vechi – vechi, adică de vârstă infinită; **Monenequi** – Cel care face cum vrea ("**Codicele Florentin**" explică acest epitet spunând că Ometeotl "ne ţine aşezaţi în centrul palmei sale" şi " ne mişcă după dorinţa sa", oamenii nefiind pentru el decât obiect de distracţie); **Tlallmanac** – cel care susţine pământul; cel mai frecvent dintre epitete este **Ipalnemohuani** - cel care există în toţi (apud V. Kernbach, 1995, p. 463).

Dualitatea zeului Ometeotl este surprinsă de antropologul Carlos Castaneda (1997, p. 191) în structura nagualului toltec care este "împărţit în două"; "... oricât avea nevoie el putea trece în altă stare pe care noi n-o avem; ieşea ceva din el, ceva care nu era dublură, ci o formă oribilă, ameninţătoare, care arată ca el, dar care avea de două ori mărimea lui".

Arta **stalker**-ului este predispoziţia nagualului. El, ca şi noi ceilalţi, suntem visători. Şi şamanul are această predispoziţie de a visa până la intrarea în transă. Nagualul este visător şi el, dar dublura sa este "visatul". Dublura este ceva care are nevoie de multă putere pentru a ieşi. Dublura poate ieşi odată, de două ori sau de trei ori.

Don Juan (un vrăjitor toltec) îi explică lui Castaneda (1995, p. 218) că nagualul este principiul indescriptibil, sursa oricărui lucru. Nagualul este în orice, dar şi tonalul este în toate: "Diferenţa constă în faptul că, pe când tonalul poate fi perceput uşor de simţurile noastre, nagualul se manifestă doar pentru ochiul vrăjitorului... Putem da peste cele mai stranii viziuni ale tonalului şi ne putem speria de ele, sau le putem venera, sau putem fi indiferenţi, pentru că toţi putem vedea acele viziuni. În schimb, pentru a fi percepută o viziune a nagualului, este nevoie de simţurile specializate ale vrăjitorului (viziuni sau clarviziuni are şi şamanul iniţiat!). Şi totuşi, atât tonalul cât şi nagualul sunt prezenţi concomitent în toate. De aceea, este mai potrivit pentru un vrăjitor să spună că "a privi" constă în a vizualiza tonalul care există în toate, iar "vedere", pe de altă parte, constă în a vizualiza nagualul, care există, de asemenea, în toate. Prin urmare dacă un luptător observă lumea ca o fiinţă umană, el priveşte, dar dacă o observă ca un vrăjitor, el "vede", iar ceea ce "vede" trebuie denumit, în mod corect "nagual". Don Juan era denumit Nagualul. Nagualul este un **stalker**. Un **stalker** este un gen de vânător care vânează orice, se vânează inclusiv pe sine. El poate vâna şi slăbiciunile: "Îţi urmăreşti rutinele până când cunoşti toată acţiunea slăbiciunilor tale şi apoi le culegi precum ai scoate un iepure din cuşcă" (Castaneda, 1997, p. 219). Lucrul de care are nevoie un luptător pentru a fi un **stalker** este să aibă un scop.

Oamenii au de jur – împrejurul întregului corp un fel de

aură luminoasă în formă de ou. Vrăjitorii tolteci pot "vedea" această aură ovoidală, pot vedea aceste "ouă luminoase".

Arta visătorului este arta atenţiei. Atenţia este condiţia conştiinţei. Don Juan spunea: - "miezul fiinţei noastre îl reprezintă acţiunea de a percepe şi că magia existenţei noastre era acţiunea de a fi conştient. Pentru el, percepţia şi conştiinţa alcătuiau o singură unitate, funcţională şi inextricabilă, care are două domenii. Prima era «atenţia tonalului», respectiv, capacitatea oamenilor normali de a percepe şi a-şi plasa conştiinţa asupra lumii obişnuite pe care o reprezintă viaţa cotidiană. Don Juan mai denumea această formă de atenţie **primul cerc al puterii** noastre, definindu-l drept capacitatea noastră extraordinară, dar considerată ca un bun dat odată pentru totdeauna, de a institui ordinea în modul nostru de a percepe lumea cotidiană. Al doilea domeniu era «atenţia nagualului», respectiv capacitatea vrăjitorilor de a-şi plasa conştiinţa asupra lunii neobişnuite. El denumea acest domeniu al atenţiei **al doilea cerc al puterii**, sau altfel spus, capacitatea absolut uimitoare pe care o avem cu toţii, dar pe care numai vrăjitorii o folosesc, de a stabili ordinea în lumea neobişnuită" (Castaneda, 1995, p. 265-266).

Don Juan spusese că "primul nostru cerc de putere" este angajat foarte de timpuriu în vieţile noastre şi că trăim cu impresia că asta este totul pentru noi. "Al doilea cerc de putere" pe care-l avem, "atenţia nagualului", rămâne ascuns pentru mulţi dintre noi, fiindu-ne dezvăluit doar în momentul morţii. Totuşi, există o cale pentru a-l atinge, accesibilă fiecăruia dintre noi, dar pe care o parcurg doar vrăjitorii, iar aceasta este calea "visatului". **Visatul** este în esenţă transformarea viselor obişnuite în probleme care presupun un act voliţional. Visătorii, angajându-şi "atenţia nagualului" şi focalizând-o pe subiecte şi evenimente din visele obişnuite, schimbă acele vise în "visat".

După credinţa toltecilor fiinţele umane sunt creaturi fragile, compuse din multe straturi de luminozitate (ne amintim de atributele stratificate ale lui Quetzalcòatl). Când le "vezi" par să fie fibre, dar acele fibre sunt cu adevărat straturi, exact ca o ceapă. Şocurile de orice fel separă aceste straturi ca foile de ceapă şi această separare poate provoca chiar moartea. Toltecii cred că noi murim pentru că straturile noastre se separă. Şocurile le separă întotdeauna, dar apoi se adună iar. Totuşi, uneori şocul este atât de tare, încât straturile se despart şi nu se mai pot aduna la un loc.

Toltecul care intră în "al doilea cerc de putere" poate "vedea" straturile omului aflat pe moarte. Sunt într-adevăr ca foile unei cepe. Când oamenii sunt sănătoşi arată ca nişte ouă, dar dacă sunt rănite ele încep să se cojească întocmai ca o ceapă.

Vrăjitorii trebuie să facă mari eforturi pentru a-şi păstra straturile. "Visatul" întăreşte straturile. Când vrăjitorii învaţă "visatul" ei îşi leagă împreună cele două atenţii, cele două cercuri de putere. Atingerea celei de-a doua atenţii făcea din cele două atenţii o singură unitate, iar acea unitate era **totalitatea Eului** (C. Castaneda, 1995, p. 282-283). "Visatul" este ajutat de "plantele puterii" (halucinogene, probabil, ca şi în cazul şamanului).

Don Juan cunoaşte tainele contemplării generatoare ale celui de al doilea cerc de putere. Trebuie "să focalizeze pata" pentru a opri **dialogul interior** şi a obţine "liniştea gândurilor". C. Castaneda, ne dezvăluie: "Don Juan mă învăţase să fac exact acelaşi lucru, deşi mă pusese să urmez un drum diametral opus; în loc să mă înveţe să-mi focalizez privirea, aşa cum fac contemplatorii, el m-a învăţat să-mi lărgesc câmpul de observaţie, să-mi inund conştiinţa fără a-mi fixa privirea pe nimic. Trebuia să sortez sau să simt cu ochii totul pe o rază de o

sută optzeci de grade în faţa mea, în timp ce-mi păstram ochii nefocalizaţi, exact deasupra liniei orizontului" (C. Castaneda, 1995, p. 295). Don Juan afirmase că trăsătura esenţială a vrăjitoriei era oprirea dialogului interior, adică un mod operaţional de a descrie acţiunea de dezangajare a atenţiei tonalului.

Don Juan spusese, de asemenea, că, o dată ce ne oprim dialogul interior, oprim şi lumea. Aceasta era o descriere operaţională a unui proces de neconceput, anume acela de a-ţi focaliza a doua atenţie. "El spusese că o anumită parte din noi este păstrată tot timpul sub cheie şi lacăt, pentru că ne este frică de ea, şi că pentru raţiunea noastră, acea parte din noi este ca o rudă nebună pe care trebuie s-o ţinem închisă în temniţă. Partea aceea era... a doua atenţie a noastră şi când, în cele din urmă, se putea focaliza pe ceva, lumea se oprea" (C. Castaneda, 1995, p. 296).

Deoarece noi, ca oameni obişnuiţi, cunoaştem doar atenţia tonalului, nu este prea exagerat dacă spunem că, odată cu anularea acelei atenţii, lumea trebuie într-adevăr să se oprească. Fixarea celei de a doua atenţii sălbatică şi neantrenată trebuie să fie înspăimântătoare. Don Juan avea dreptate să spună că singurul mod de a opri "acea rudă nebună" să se năpustească asupra noastră este să ne protejăm cu nesfârşitul nostru dialog interior.

După cum mărturisea don Juan: "Eu sunt un contemplator la distanţă şi al umbrelor. După ce am devenit un contemplator, Nagualul m-a pus să încep iar şi de data asta să contemplu umbrele frunzelor, plantelor, copacilor şi rocilor. Acum nu mai privesc la nimic, mă uit doar la umbre. Chiar dacă nu este deloc lumină, există umbre; chiar şi noaptea sunt umbre. Pentru că sunt un contemplator de umbre sunt şi contemplator la distanţă. Pot contempla umbrele chiar şi la distanţă... Umbrele

îmi spun tot ce vreau să ştiu... pentru că au căldură, sau răceală, sau pentru că se mişcă, sau pentru că au culori... În «visatul» meu am aflat că umbrele au lumină, aşa că am căutat de atunci lumina din umbre până am găsit-o. Contemplarea şi «visatul» merg mână în mână. A trebuit să fac foarte multă contemplare a umbrelor pentru a da drumul la «visatul» umbrelor. Şi apoi mi-au trebuit foarte mult «visat» şi contemplare pentru a le lua pe amândouă împreună şi să "văd" cu adevărat în umbre ceea ce vedeam în «visat»" (C. Castaneda, 1995, p. 296-297).

Transa şamanică prezintă foarte multe analogii cu nivelul celei de a doua atenţii sau «al doilea cerc de putere». Metodele concrete, tehnicile speciale nu sunt identice, nuanţele "tehnologice" sunt întrucâtva diferite, dar rezultatele sunt aceleaşi.

Fiind în transă şamanul întreprinde frecvente călătorii "în lumea de dincolo". **Lumea cealaltă**, la care don Juan se referea deseori, era o metaforă, un mod obscur de a eticheta o **anumită distorsiune perceptuală** datorită influenţei plantelor psihopate. De fiecare dată se pare că unitatea Eului fusese deplasată temporar (această "deplasare" ne conduce gândul la psihologia transpersonală contemporană – Stanislav Grof, **1983**; John Lilly, **1972**, **1977**). În mod inevitabil, imediat ce acea unitate se refăcea, "lumea devenea iar sanctuarul Eului meu raţional şi inviolabil", declară Carlos Castaneda (1995, p. 315) care a trăit şi a experimentat personal starea numită "al doilea cerc de putere". La această stare sau la acest nivel de putere spirituală au acces atât mexicanii tolteci cât şi şamanii siberieni, deşi poate nu cu aceleaşi metode.

Transa şamanică este omoloagă cu «visatul» toltecilor. Pentru a ajunge la acel potenţial supraconştient prin intrarea în «al doilea cerc de putere» trebuie să practici **visatul** aşa cum fac toltecii. «Visatul» este singurul mod de a aduna a doua atenţie

fără a o leza, fără a face din ea ceva ameninţător şi înfricoşător, deşi ea rămâne un «mysterium tremendum» cum ar fi spus Rudolf Otto. Să nu uităm că «visatul» toltec, transa şamanică şi stările transpersonale au totuşi un generator comun, "plantele puterii" (halucinogenele) cum le numeşte foarte sugestiv antropologul Carlos Castaneda.

CAPITOLUL XIII

Şamanul a contribuit la cunoaşterea morţii dorind să se comporte ca un spirit

13.1. Extazul şamanic este o reactualizare a acelui *illud tempus* în care oamenii puteau comunica cu Cerul

Cercetări ştiinţifice au pus în lumină elemente şamanice în religia vânătorilor din paleolitic. Horst Kirchner (1952, p. 244-286) a interpretat vestitul, relief de la Lascaux ca reprezentând o transă şamanică. După acelaşi cercetător, obiectele misterioase descoperite în aşezările preistorice ar fi beţe de tobă (**Kommandostäbe** = vergele). Înseamnă că vrăjitorii preistorici foloseau tobe asemănătoare cu cele ale şamanilor siberieni. S-au găsit beţe de tobă din os pe insula Oleni, din Marea Barents, într-o aşezare datând din anul 500 înainte de Hristos. De asemenea, Karl J. Narr (1959) a reconsiderat problema "originii" şi a cronologiei şamanismului. El susţine că osemintele şi craniile de animale descoperite în aşezările paleolitice europene (între anii 50.000 şi 30.000 înainte de Hristos) pot fi interpretate ca ofrande rituale. Cam prin aceeaşi epocă şi în legătură cu aceleaşi rituri s-au cristalizat concepţiile magico-religioase referitoare la învierea animalelor din oase; În acest **Vorstellungswelt** îşi are rădăcinile cultul

ursului din Asia şi din America de Nord. Ceva mai târziu, cam cu vreo 25.000 de ani î.d. Hr., Europa oferă dovezi ale existenţei celor mai vechi forme de şamanism (Lascaux), cu reprezentarea plastică a păsării, a spiritului protector şi a extazului (K.J. Narr, 1959, p. 271). Narr crede că originea şamanismului în Asia Septentrională ar coincide cu momentul trecerii de la paleoliticul inferior la paleoliticul superior.

În regiunile din Asia Centrală şi Septentrională, din cele mai vechi timpuri, este atestată existenţa unei Fiinţe Supreme de structură cerească, care corespunde, sub aspect morfologic, tuturor celorlalte Fiinţe Supreme cereşti din religiile arhaice (Mircea Eliade, **Tratat de istoria religiilor**, capitolul II). Simbolismul arhetipal al ascensiunii (I. Mânzat, M.P. Craiovan, 1996, p. 67-68, 268-269), cu toate riturile şi miturile care decurg din el, trebuie pus în legătură cu Fiinţele Supreme cereşti; se ştie că "înaltul" ca atare era sanctificat, că numeroşi zei supremi ai populaţiilor arhaice se cheamă "Cel de Sus", "Cel din Cer" sau pur şi simplu "Cer". Simbolismul ascensiunii este prezent pretutindeni şi în toate contextele istorico-religioase. Or, simbolismul ascensiunii are rol fundamental în ideologia şi tehnicile şamanice.

Extazul şamanic ar putea fi considerat o reactualizare a acelui **illud tempus** mitic în care oamenii puteau comunica realmente cu Cerul (M. Eliade, 1997, p. 460). Înălţarea la Cer a şamanului (a vraciului, a magicianului etc.) este, fără îndoială, o rămăşiţă, profund modificată şi degradată, a ideologiei religioase arhaice întemeiate pe credinţa într-o Fiinţă Supremă cerească şi în legăturile concrete dintre Cer şi Pământ. După cum am văzut şamanul datorită experienţei sale extatice – prin care poate retrăi o stare inaccesibilă celorlalţi oameni –, este considerat şi se consideră el însuşi o fiinţă privilegiată. Miturile pomenesc de legăturile dintre Fiinţele Supreme şi şamani; este vorba, uneori,

de Primul Şaman trimis de Fiinţa Supremă ori de înlocuirea acesteia pe Pământ, spre a-i apăra pe oameni de boli şi de spiritele rele.

Coborârea extatică în Infern, lupta cu spiritele rele, dar şi legăturile din ce în ce mai familiare cu spiritele, care ajung la "întrupare" sau "posedarea" de către spirite sunt **inovaţii şamanice** (M. Eliade, 1997, p. 461). Se pare că **schema iniţiatică a morţii rituale, urmată de învierea şamanului**, este şi ea o inovaţie, dar mult mai veche, care nu poate fi pusă, în nici un caz, pe seama influenţelor venite din Orientul Apropiat antic.

13.2. Fenomenologia transei şamanice

Mircea Eliade (1997, p. 461-462) susţine că pot fi găsite dovezi şi argumente care să susţină teza că şamanismul asiatic este o **tehnică arhaică de extaz** a cărei ideologie subiacentă originară – credinţa într-o Fiinţă Supremă cerească cu care se pot stabili legături directe prin înălţarea la Cer – a fost mereu transformată, printr-un şir întreg de aporturi extatice, încununate de apariţia budismului. Conceptul de **moarte mistică** a stimulat legăturile tot mai strânse cu sufletele strămoşilor şi cu "spiritele", care au ajuns la "posedare". **Fenomenologia transei** a suferit o mulţime de alterări şi degradări, datorită în mare măsură unei confuzii privitoare la natura extatică a extazului. Cu toate inovaţiile sau degradările, posibilitatea adevăratului extaz şamanic nu poate fi exclusă, întrucât sunt cunoscute numeroase exemple de experienţe mistice autentice ale şamanilor, sub formă de înălţare "spirituală" la Cer, pregătite prin metode de meditaţie asemănătoare celor folosite de marii mistici ai Orientului şi ai Occidentului.

După cercetările lui Dominik Schröder ("Zur Struktur

des Schamanismus", apud M. Eliade, 1997, p. 461 – subsol nr. 21), "posedarea" ca experienţă religioasă, nu este lipsită de măreţie: este vorba de întruparea "spiritelor", prin care **lumea spirituală** devine prezentă, vie şi "concretă". S-ar putea ca "posedarea" să fie un fenomen religios străvechi, însă structura sa este diferită de experienţa extatică proprie şamanului **stricto sensu**. Pe de altă parte, nu este greu de imaginat cum anume s-a putut dezvolta "posedarea", pornind de la o experienţă extatică: în timp ce sufletul şamanului (sau "sufletul principal") călătorea în lumile superiore sau inferioare, "spiritele" puneau stăpânire pe trupul său. Dar este greu de imaginat procesul contrar deoarece, o dată ce spiritele au pus stăpânire pe şaman, extazul personal, adică înălţarea la Cer ori coborârea în Infern, este blocat. Spiritele sunt cele care, prin "posedare", declanşează şi cristalizează experienţa religioasă. Pe de altă parte, există o oarecare "uşurinţă" în posedare, care vine în contrast cu caracterul primejdios şi dramatic al iniţierii şi al disciplinei şamanice.

13.3 Şamanul a contribuit la cunoaşterea morţii

Mircea Eliade (1977, p. 463; 1994) se destăinuie arătând că a descoperit în mai multe rânduri, în extazul şamanic, o "nostalgie a paradisului" care trimite la unul din cele mai vechi tipuri de experienţă mistică creştină. "Lumina interioară" care are un rol fundamental în mistica şi în metafizica indiană, precum şi în teologia mistică creştină, ea este atestată chiar şi în şamanismul eschimos. Să mai adăugăm că pietrele magice cu care este umplut trupul şamanului australian simbolizează "lumina solidificată". În "Mefistofel şi androginul" (1995, p. 36-37) M. Eliade se referă la **experienţa indiană a luminii mistice**. Experienţa Luminii semnifică întâlnirea cu realitatea

ultimă: de aceea, omul descoperă Lumina interioară când devine conştient de Sinele său. Astfel, brusc omul este orbit de Lumina Pură, adică se cufundă în fiinţă. El transcende lumea profană, lumea condiţionată iar spiritul se regăseşte pe un plan absolut, planul Fiinţei şi totodată al sacrului. Lumina percepută pe cale mistică este semnul **revelaţiei realităţii ultime** care este lipsită de orice atribut. De aceea este percepută ca o strălucitoare Lumină albă, în care omul intră orbit şi sfârşeşte prin a dispărea, topindu-se în ea fără a lăsa urme. Căci urmele sunt legate de istoria personală a individului, deci de amintirea evenimentelor efemere şi ireale, evenimente care nu au legătură cu Fiinţa. Cel care întâlneşte Lumina şi se recunoaşte în ea dobândeşte **un mod de a fi transcendent**.

După cum subliniază M. Eliade (1997, p. 463): "Şamanismul nu este însă important numai prin locul pe care îl ocupă în istoria misticii. Şamanii au jucat un rol esenţial în păstrarea integrităţii psihice a comunităţii. Ei sunt, prin excelenţă, campionii anti-demonici, luptând atât împotriva demonilor şi a bolilor, cât şi a vrăjitorilor negri". Figura exemplară a şamanului-campion este **Dtomba Shi-lo**, întemeietorul mitic al şamanismului **na-khi**, neobositul ucigaş de demoni (M. Eliade, 1997, p. 406-408). Şamanul apără viaţa, fecunditatea, lumea "luminii" împotriva morţii, a bolilor, a sterilităţii, a necazului şi a lumii "întunericului". Dorinţa lui de a lupta se transformă uneori în **agresivitate**; în unele tradiţii siberiene, şamanii se înfruntă fără încetare, luând înfăţişarea unor animale (M. Eliade, 1997, p. 100). O astfel de agresivitate este totuşi excepţională, fiind caracteristică doar pentru unii şamani siberieni şi pentru şamanul ungur (**táltos**).

M. Eliade (1997, p. 464) remarcă rolul fundamental al şamanului în apărarea integrităţii psihice a comunităţii: oamenii ştiu sigur că unul dintre ai lor îi poate ajuta în împrejurări grele,

determinate de locuitorii lumii nevăzute. Ideea că un membru al comunităţii este în stare să vadă ceea ce este ascuns şi nevăzut pentru ceilalţi şi să aducă informaţii directe şi precise din lumile supranaturale este reconfortantă şi generatoare de speranţă.

Datorită capacităţii sale de a călători în lumile supranaturale şi de a vedea fiinţele supraomeneşti (zei, demoni, spirite ale morţilor etc.) şamanul a contribuit în chip hotărâtor la **cunoaşterea morţii**. Priveliştile pe care le zăreşte şamanul şi personajele pe care le întâlneşte în călătoriile sale extatice pe celălalt tărâm sunt descrise în amănunt chiar de către şaman, în timpul transei sau după transă. Lumea necunoscută şi înfricoşătoare a morţii prinde contur, se organizează conform unor tipuri specifice, căpătând în cele din urmă o structură şi devenind, cu timpul, familiară şi acceptabilă. La rândul lor, personajele care locuiesc în lumea morţilor devin **vizibile**, au o faţă, o personalitate şi chiar o biografie. Treptat, lumea morţilor devine posibil de cunoscut şi însăşi moartea este valorizată ca rit de trecere spre **un mod de a fi spiritual**. Povestirile călătoriilor extatice ale şamanilor contribuie la **spiritualizarea lumii morţilor**, îmbogăţind-o cu populaţii de forme şi figuri prestigioase.

Euforia preextatică a reprezentat, probabil – după cum arată M. Eliade (1997, p. 465) – unul din izvoarele lirismului universal. Când îşi pregăteşte transa, şamanul bate toba, cheamă spiritele ajutătoare, vorbeşte un "limbaj secret" sau "limba animalelor", imită glasul animalelor şi mai ales cântecul păsărilor şi ajunge în cele din urmă la o "stare secundă", care declanşează mecanismul creaţiei literare şi ritmurile poeziei lirice. Poezia reface şi prelungeşte limbajul; orice limbaj poetic este la început un limbaj secret, creaţia unui univers personal, a unei lumi perfect închise. Actul poetic cel mai pur încearcă să recreeze limbajul, pornind de la o experienţă spirituală interioară

care, asemănându-se în această privinţă cu extazul sau cu inspiraţia religioasă a omului arhaic, ajunge să pătrundă până în esenţa cea mai ascunsă.

Orice şedinţă şamanică devine un **spectacol unic** în lumea experienţei cotidiene. Trucurile cu focul, "miracolele" precum cele cu frânghia şi cu arborele **magic**, demonstrarea puterilor magice dezvăluie o altă lume, lumea fabuloasă a zeilor şi a magicienilor, unde totul pare posibil, unde cei morţi se întorc la viaţă, iar cei vii mor pentru ca apoi să învie, unde poţi dispărea şi apărea din nou într-o clipă, unde "legile firii" sunt ignorate şi abolite şi unde se instaurează o **libertate supraomenească**. "Miturile" şamanice stimulează şi hrănesc imaginaţia creatoare, reveria, visul de perspectivă, îndepărtează barierele dintre vis şi realitatea imediată, dintre real şi fantastic.

13.4. Şamanul vrea să se comporte ca un spirit

În "Naşteri mistice" M. Eliade (1995) scrie în capitolul "Iniţieri eroice şi iniţieri şamanice" (p. 110-136), referindu-se la tehnicile extazului, că abandonarea trupului de către suflet în timpul extazului echivalează cu o moarte temporară. Şamanul este omul capabil să moară şi apoi să revină la viaţă de mai multe ori. Prin iniţiere, şamanul dobândeşte nu numai tehnica morţii şi a învierii, ci şi ceea ce trebuie să facă atunci când sufletul său părăseşte trupul şi, înainte de toate, cum să se orienteze în regiunile necunoscute în care pătrunde în timpul extazului. El învaţă să exploreze **noile planuri ale existenţei** dezvăluite de transele sale extatice. El află **calea** spre Centrul Lumii, **deschizătura** din bolta cerească prin care poate să zboare spre Cerul cel mai înalt sau **crăpătura** din Pământ prin care poate să coboare în Infern. Toate acestea le-a învăţat în

timpul instruirii sale în singurătate sau sub îndrumarea şamanilor-maeştri.

Punându-şi în funcţie capacitatea sa de a-şi părăsi trupul, **şamanul poate să se comporte ca un spirit**: el poate zbura prin văzduh, poate deveni chiar invizibil, poate să vadă ceea ce se întâmplă la distanţe mari, se poate înălţa la Cer sau poate coborî în Infern, poate să vadă suflete şi să le captureze etc. Pe toate acestea el le poate trăi în **transa şamanică**, nu realmente! Demonstrarea anumitor puteri fachirice în timpul şedinţelor şamanice, mai ales a aşa-numitelor taine ale focului, urmăreşte să convingă asistenţa că şamanul a asimilat **modul de a fi al spiritelor**. Puterea de a se transforma în animal, de a ucide de la distanţă, de a prezice viitorul este, de asemenea, caracteristică spiritelor, expunându-le, şamanul arată **participarea sa la condiţia de spirit**. Dorinţa de a se comporta ca un spirit semnifică dorinţa sa de a-şi asuma o **condiţie supraomenească**, adică, de a dobândi puterea şi libertatea absolută care să-i favorizeze cunoaşterea fiinţelor supranaturale (zei, spirite etc.). Şamanul obţine această capacitate de **transcendere** prin care **se depăşeşte pe sine** şi învinge imanenţialul, empiricul şi profanul. Este un gen de **dezindividuare**, adică o depăşire a individuării (cf. Jung) o contopire a Sinelui în Tot.

M. Eliade (1995, p. 129-130) rezumă momentele mai importante ale iniţierii şamanice la următoarele: (1) tortura şi dezmembrarea violentă a corpului; (2) îndepărtarea cărnii până când corpul este redus la un schelet; (3) înlocuirea măruntaielor şi înnoirea sângelui; (4) o perioadă petrecută în Infern în timpul căreia viitorul şaman este instruit de sufletele şamanilor morţi şi de "demoni"; (5) o înălţare la Cer pentru a obţine consacrarea de la Zeul Cerului. El suportă, în cursul iniţierii, experienţa morţii mistice în speranţa unei reînvieri prin care se spiritualizează, în speranţa şi credinţa că va accede la o existenţă superioară

existenţei profane.

13.5. Brian Inglis despre şamanism

Scriitorul irlandez Brian Inglis în introducere la "Paranormalul. O enciclopedie a fenomenelor psihice" (1985, trad. rom. 1993, p. 5) începe privirea sa istorică asupra paranormalului referindu-se la şamanism: şamanii triburilor erau desemnaţi încă din tinereţe sau chiar din copilărie "datorită faptului că prezentau evidenţe ale capacităţii lor de divinaţie – prin puteri extrasenzoriale – şi cu atât mai mult dacă erau capabili de magie, prin puteri psihokinezice"

Şamanii aveau capacitatea de a "vedea" pe cale paranormală (vedere secundă sau clarviziune). B. Inglis (1993, p. 46) arată că "şamanii triburilor trebuiau să fie vizionari, tot aşa cum au fost profeţii Vechiului testament şi proorocii epocii clasice". Claraudiţia este de asemenea o putere şamanică: "Şamanii erau deseori de părere că informaţiile care le parveneau de la spirite erau pronunţate cu glas tare" (B. Inglis, 1993, p. 60). La fel credeau şi profeţii din Vechiul Testament.

B. Inglis (1993, p. 80-83) consideră că şamanii erau capabili de **precogniţie**: "Unii şamani preziceau spontan viitorul, ca şi când ar fi avut o intuiţie bruscă a ceea ce avea să se întâmple. Alţii intrau în transă şi fie consultau spiritele, fie erau posedaţi de vreun duh care vorbea tribului prin ei. Şamanii foloseau adesea visele lor sau visele relatate de membrii tribului ca îndreptar asupra evenimentelor care aveau să urmeze, tălmăcindu-le dacă materialul din vise era simbolic".

Dr. Stanley Krippner (1979) de la Institutul de Psihologie Umanistă din San Francisco împarte tămăduitorii populari (cum îi numeşte el) în cinci categorii: şamani, spiritişti, vindecători ezoterici, vindecători sacramentali şi vindecători

intuitivi. După cum se poate remarca şamanii sunt incluşi în prima categorie. După cum ne relatează cercetările ştiinţifice ale institutului mai sus amintit una din funcţiile de bază ale şamanului a fost întotdeauna aceea de a afla prin divinaţie de ce anume suferă membrii bolnavi ai tribului, ce cauze au provocat boala şi ce ar trebui să facă pentru a-i vindeca. Tratamentul se aplică de obicei astfel: fie punându-i pe pacienţi în transă, ceea ce le induce accese, disocieri şi comă, ca pentru a "scutura" mintea şi trupul să se dezbare de boală; fie prescriindu-le remedii vegetale. Chiar atunci când prescrierea nu o face ghicitorul ci un bătrân al tribului, specialist în ierburi, un element de magie a fost întâlnit întotdeauna sub forma unei credinţe larg răspândite, stăruind încă în folclor, că modul cel mai bun de a găsi remediul vegetal potrivit este ca acela care-l prescrie să se ducă să-l găsească, fără însă a-l căuta conştient; mai degrabă se îngăduie inspiraţiei să îi călăuzească paşii la locul cuvenit, acolo unde se găseşte planta (apud B. Inglis, 1993, p. 308).

CAPITOLUL XIV

Mario Mercier trăieşte *din interior* şamanismul

Naturalistul şi ecologistul vizionar francez Mario Mercier în "**Chamanisme et chamans**" (Paris, 1992, trad. rom. 1993) se iniţiază în şamanism şi trăieşte **din interior** practica şamanului pătrunzând în spiritul şamanic. El întreprinde o fascinantă călătorie etnografică, captivantă şi revelatoare. El relatează experienţele trăite exprimându-le cu voce tare şi înregistrându-le pe bandă magnetică. Reuşind să descrie totul cu fidelitate, Mario Mercier ne apropie de un univers magic şi spiritual a cărui origine se pierde în negura timpului.

14.1. Şamanismul este o ştiinţă a naturii şi a sufletului, mai evoluată decât psihanaliza

În "Introducere" (p. 7-9) Mercier spune (1992) că nu demult, de abia de vreo douăzeci de ani, cuvintele **şamanism** şi **şaman** au trezi ecou, încă destul de vag, în spiritul publicului şi al scientiştilor etnografi, istoriografi, antropologi. Şamanii continuă să sfideze legile naturii şi ale ştiinţei pozitive. "Nu-i exagerat să spunem că şamanul este un personaj excepţional, un individ enigmatic, căruia nu i se poate lipi nici o etichetă.

Deoarece şamanismul nu este o religie, şamanul nu este un preot. Folosindu-şi puterile magice ca să-şi ajute semenii, el nu este nici vrăjitor, cel puţin în sensul peiorativ al termenului" (M. Mercier, 1993 p. 8).

După cum ne îndeamnă M. Mercier (1993, p. 9) ar trebui să ne îndepărtăm de ştiinţa tradiţională, prea mult legată de fenomenele vizibile, care se repetă, "pentru a încerca să înţelegem şi să acceptăm şamanismul, ştiinţă a naturii şi a sufletului, mai evoluată, mai profundă decât psihanaliza". Câmpul ei de acţiune este nelimitat. Cunoaşterea pe care şamanul a dobândit-o n-are nevoie să pună sufletul în formule sau ecuaţii.

Mario Mercier (**idem**) menţionează că "un mare şaman este, deopotrivă, un psiholog". Probele iniţiatice au făcut din el un om puternic, cu o stabilitate psihică de neatacat. Depăşind limitele umanului el ştie cum să transmită celorlalţi echilibrul pe care aceştia l-au pierdut şi se arată mai abil decât cel mai vestit dintre psihiatri. Este capabil să ghicească gândurile celuilalt, să practice telepatia dirijând visele, sentimentele semenilor. Şamanul "rămâne receptacolul unei ştiinţe care ar merita să determine ştiinţa noastră să se intereseze de el în loc să-l dispreţuiască" (M. Mercier, 1993, p. 9).

Asimilând şamanismul cu o formă de fetişism iar pe şamani cu vrăjitorii de duzină, ştiinţa – şi mai ales psihologia – se lipseşte de un câmp de studii şi de experienţe pasionante. Ştiinţa nu şi-ar pierde nimic din utilitatea, din măreţia, din prestigiul ei dacă ar accepta să se abată de la principiul din care a făcut un **credo**: "orice fenomen care scapă raţiunii nu este decât o iluzie". Din păcate, continuă să existe o prăpastie între cercetarea materială a faptelor brute şi cercetarea spirituală şamanică referitoare la fiinţa umană.

Şamanul este concretizarea cunoştinţelor multimilenare

care se referă la suflet, la psihismul omenesc şi la manifestările naturii vii. El a dezvoltat puterile omeneşti, a cercetat şi a stăpânit puterile supraomeneşti prin suferinţă şi spaimă, prin sacrificiu şi asceză şi după ce iese din această luptă dramatică este deţinătorul unei ştiinţe în cel mai înalt grad **spirituală** pe care Ivar Lissnar în cartea sa "Dumnezeu era deja acolo!" (Paris, Ed. Robert Laffont, 1965) o caracteriza ca fiind ştiinţa multimilenară despre sufletul omenesc: "În acest univers, din care orice logică lipseşte, şamanul trebuie mai întâi să pătrundă înainte de a fi autorul adevăratelor miracole".

Cercetători martori şi demni de crezare ca S. Şirokogorov (1935), singurul care a studiat şamanismul din perspectiva psihologiei, arată că transa şamanică poate îmbrăca două forme: una de tip **cataleptic** şi alta de tip **dramatic**. În primul caz, şamanul este atât de rigid ca şi un mort. Trupul lui nu mai este decât o membrană goală. Sufletul a părăsit-o, vagabondând în zone pline de mistere. Nimeni, din cei care asistă la experienţă, nu ştie ce face şi ce vede şamanul. Întoarcerea lui este aşteptată cu nelinişte, sufletului său venindu-i greu să se reintegreze în trup.

Devenind conştient şamanul, îşi povesteşte odiseea care este plină de peripeţii dramatice. Transa cataleptică este adesea asociată coborârilor în Infern.

Mai frecventă, **transa dramatică** este legată de zborurile spre Cer sau de călătoriile pe care şamanul le parcurge pe alte plaiuri, mai ales pe pământ. Ea este mai puţin impresionantă decât transa cataleptică, şamanul neoprindu-se din vorbit cât timp durează. El enumeră incidentele de pe parcurs, vorbeşte de întâlnirile cu Spiritele şi Divinităţile, se referă la vorbele pe care le schimbă cu ele. Şedinţa este foarte animată. Şamanul imită vocile şi atitudinile **Entităţilor** pe care le întâlneşte pe drum. Cu toate că transa cere de la el o cheltuială fizică şi nervoasă

considerabilă, se întoarce printre oameni fără urmă de oboseală.

În transă, şamanul îşi îndreaptă sufletul în Spaţiile unde îl poartă extazul său, explorează întinsele universuri interzise neiniţiaţilor, unde legile naturale sunt abolite. Pe moment, eliberat de condiţia umană, devenit el însuşi Spirit, împarte cu celelalte Spirite, de la egal la egal, libertatea, puterea, ştiinţa lor. Practicând un spiritism în sensul cel mai înalt, el vede la distanţe mari, primeşte mesaje, descifrează viitorul, descoperă secrete, stăpâneşte entităţi care rătăcesc, salvează sufletele pierdute în lumi misterioase ale căror legi le scapă.

Tot ce are legătură cu sufletul omenesc, fie de pe pământ fie de "dincolo", este de domeniul şamanului. Prin iniţierea sa, el nu ignoră nimic despre suflet, el ştie că psihismul omului este instabil, cu un echilibru precar, supus angoasei, gata să părăsească corpul pe care-l animă şi să cadă în demonicele capcane.

M. Mercier (1993, p. 23) arată că probele iniţiatice au făcut din şaman o fiinţă viguroasă a cărei stabilitate psihică este într-atât de puternică încât poate rezista la toate asalturile. Depăşind limitele omenescului el ştie cum să menţină sau să restabilească echilibrul la ceilalţi. De nevoie, **un mare şaman este un remarcabil psiholog**. El nu ignoră nimic din firea omenească la care se pricepe, iar pe planul psihologiei uneori el poate sta alături de psihiatri sau psihologi profesionişti. El este în stare să ghicească gândurile celuilalt ştie să practice telepatia dirijând visele, trezind anumite sentimente, anumite emoţii violente, influenţând cutare sau cutare individ. Ca un psihoterapeut ce este, el ştie cum să acţioneze asupra mentalului adesea perturbat de către membrii comunităţii.

M. Shirokogorov în "**Psychomental Complex of the Tungus**" (Londra, 1935) notează: "Şamanul domină spiritele rele şi-i eliberează pe membrii colectivităţii de activitatea lor

malefică. Când şamanul lipseşte, aceste spirite zburdă în libertate. Cu cât nimeni nu-şi ia obligaţia să le domolească, cu atât pun stăpânire pe membrii tribului şi exercită asupra lor o influenţă nefastă. De pildă, dacă un vânător nu se dovedeşte în stare să ucidă un animal, ceilalţi membrii ai clanului, la curent cu această slăbiciune, iau asupra lor această neputinţă. Atunci, spiritele rele vor să-şi afirme puterea interzicând vânătoarea" (apud M. Mercier, 1993, p. 23).

14.2. Şamanul practică empiric parapsihologia

Fără a avea cunoştinţe de parapsihologie şamanul practică, în mod spontan, psihologia paranormalului, revenindu-i misiunea da a aduna de la zei informaţii referitoare la viitorul comunităţii pe care trebuie să le transmită după aceea. **Precogniţia** este una din prerogativele şamanului. Dar astăzi, terenul său de acţiune s-a îngustat şi de aceea, o exercită mai mult pentru neliniştiţii sau curioşii în privinţa viitorului lor. Era o vreme când şamanul avea viziuni de tip inspirat, animate de un "suflu profetic" cu totul specific.

Knut Rassmusen (1929) arată că la triburile eschimoşilor din Coppermine şamanul este menit funcţiilor sale paranormale încă de la naştere: "De îndată ce mama a expulzat placenta cineva ia nou-născutul în braţe şi-l pune să privească de-a-ndoaselea. Acest gest magic permite bebeluşului să dobândească darul celei de-a doua vederi. Prin urmare, acei copii sunt numiţi **Cei ce pot privi în neant"** (apud M. Mercier, 1993, p. 41).

De îndată ce a fost consacrat oficial, şamanul simte nevoia imperioasă de a-şi exercita harul, adică de "a şamaniza". **Tüspüt**, un şaman iakut al cărui nume înseamnă "Căzut din Cer" spunea că dacă rămânea prea mult inactiv se simţea

bolnav: «Trupul meu seamănă cu o colivie în care este închisă o pasăre, spunea el. Însă pasărea este mare iar colivia este mică. Într-o zi, pasărea încearcă să iasă şi dă din aripi. Atunci, trebuie deschisă colivia ca pasărea să-şi ia zborul iar colivia să nu se spargă».

Imaginea este poetică. Şamanii din Nord sunt şi poeţi: Exprimându-se astfel, Tüspüt voia să spună că îi era indispensabil să recurgă frecvent la o **operaţie magică** ca să-şi exteriorizeze influxul psihic şi benefic al cărui depozitar era. Acumularea acestei forţe, dacă rămânea prea mult înmagazinată în el, îl făcea să sufere. Nevoia de a-şi elibera energia – "pasărea ce dă din aripi" – poate fi înţeleasă, cu condiţia să părăsim cadrul strict al logicii ştiinţifice.

În experienţele extatice ale şamanului el este expus la tot felul de asalturi care atrag dezagregarea venită din domeniul astral, unele din aceste asalturi fiind îndreptate spre el de către forţe care caută să-l "posede". Dacă este în stare să le domesticească, novicele transformă influxul malefic în influx benefic. Dar centrii nervoşi sensibili (chakras) rămân saturaţi de energia cosmică intensă care – după M. Marcier (1993, p. 55-56) – este degajată de forţele şi energiile al căror receptacol a devenit. Dacă această energie nu este degajată la timp, el reuşeşte să o capteze totuşi prin practica tehnicilor şamanice. Dacă nu practică această formă de **exorcism** – de care unul sau mai mulţi indivizi, chiar întreaga comunitate beneficiază – aceste energii pozitive se "negativizează". Atunci, se întorc împotriva lui antrenând tot soiul de stări morbide care pot merge până la posesia totală, trecând prin disocierea personalităţii, schizofrenie şi obsesia sinuciderii.

14.3. Sufletul numelui şi sufletul vieţii

Mario Mercier (1993, p. 88-89) ne destăinuie că două suflete sălăşluiesc în trupul şamanului eschimos: **sufletul vieţii** (care îşi are "sediul" la baza gâtului), însărcinat cu insuflarea vitalităţii de care omul are nevoie şi **sufletul numelui** care nu se deosebeşte de sufletul vieţii, de vreme ce îl urmează pe om până în ultima clipă a vieţii. Numai că sufletul numelui este de prisos, rolul său fiind acela de a-l proteja şi ajuta pe om, nefiind legat de acesta decât în timpul vieţii pământene.

Numele (**adek**) deţine un loc foarte important în viaţa eschimosului. Îi împrumută celui care-l poartă toate calităţile fizice şi mentale de care are nevoie. Vibrează de energii benefice şi-şi comunică puterile individului desemnat, făcând din el un vânător neînfricat, un pescar neobosit, un tată de familie fericit. Este, aşadar, firesc ca eschimoşii să-şi pună mai multe nume, căci beneficiază, în felul acesta, de vibraţiile răbdării, curajului şi abilităţii pe care le adaugă numelui lor, după ce le-au ales dintre cele ale strămoşilor lor care reprezintă, în opinia lor, maximum de valoare. Acest obicei i-a pus pe "colonizatori" în faţa unei probleme insolubile când au vrut să stabilească starea civilă a eschimoşilor şi a familiilor lor. Cu atât mai mult, cu cât noţiunea de sex este departe de a fi determinată cu stricteţe în Arctica. Eschimosul stabileşte subtile distincţii care merg de la **bărbatul-femeie** la **femeia-femeie**, trecând pe la **femeia-bărbat** şi la **bărbatul-bărbat** (aceasta ne aminteşte de complexitatea arhetipurilor **animus** şi **anima** ale lui Carl Gustav Jung).

În privinţa **sufletului vieţii** acesta este veşnic. Se încarnează şi se va reîncarna până în ziua în care zeii o să-l cheme la ei. Dacă se îndepărtează prea mult de trupul pe care-l însufleţeşte, boala îşi face apariţia iar moartea acţionează din

plin. Din când în când, acest suflet este în stare să-şi părăsească membrana carnală. La fiinţa umană, această separare se realizează în parte când doarme sau atunci când coma îl lipseşte de o parte din conştiinţă, sufletul părăsindu-l ca să se aventureze în zona în care va ajunge în curând. Însă această disociere, la şamanul eschimos ca şi la şamanul siberian se face voit când acesta se află în extaz.

14.4. Trăirea unei experienţe şamanice de către un european

Francezul Mario Mercier (1993, p. 121-139) arată că expunându-se experienţelor şamanice, şi-a putut da seama de fiecare dată, de greutăţile de care se loveşte "cel care întreprinde o misiune pe Celălalt Tărâm". Acolo întâlneşte o sumedenie de pericole şi capcane puse de **Entităţile** ostile sau răufăcătoare. Trebuie cu orice preţ să scapi de aceste **Entităţi**, nu numai ca să-ţi atingi scopul propus, ci şi ca să-ţi păstrezi integritatea fizică şi psihică.

Mercier a realizat mai multe experienţe. Dintre toate relatează numai una, înfăptuită într-o vară. A ales-o pe aceasta pentru că, după cum i s-a întâmplat frecvent în astfel de "ieşiri" astrale, s-a exprimat cu voce tare tot timpul. "**Impresiile sale de călătorie**" fiind înregistrate pe bandă magnetică, el poate să descrie totul cu fidelitate.

S-a hotărât ca "şedinţa" să se desfăşoare la o stână de munte din Provence. Mercier a sosit acolo odată cu căderea nopţii, a beneficiat din plin de influenţa lunii şi şi-a ales sâmbăta, deoarece această zi este favorabilă coborârii. El a fost însoţit de prieteni care erau, cei mai mulţi dintre ei , în afară de orice disciplină şamanică.

"În seara aceea, am acţionat pentru cineva din cunoştinţele mele, al cărui suflet ameninţă să părăsească trupul. Trebuie să plec să-i smulg sufletul – măcar să încerc – de la Demonul sau grupul de Demoni care îl ţin prizonier. Trebuie, deci, să cobor în zonele infernale" (M. Mercier, 1993, p. 122). Nu era pentru prima dată când el se lansa într-o călătorie care-l va duce "dincolo". Cu puţin timp înainte a şamanizat cu Lumea din Cer, iar traversarea anumitor dimensiuni cosmice i-a dat posibilitatea de a înmagazina energii puternice care îi vor fi de folos în timpul acestei şedinţe. Călătoriile şamanice – după destăinuirile lui M. Mercier (**idem**) – fie spre "Lumea din Adânc", spre "cea din Mijloc" sau "cea din Înalt" cer o cheltuială enormă de influx psihic şi nervos. Este necesară o pregătire îndelungată şi metodică înainte de a întreprinde "călătoria".

După cè a încheiat pregătirile, Mercier începe "Kamlenia" (ceremonia şamanică) cu ajutorul unei tobe consacrate, construită din mesteacăn. Aşezaţi în colţul stânii, viitorii participanţi la experienţă se grăbesc să-i dea "protagonistului" maximum de "sarcină vibratorie". Ei încep să psalmodieze invocaţiile rituale. Mercier se află în mijlocul încăperii, chiar la intersecţia curenţilor lor vibratorii. El aşteaptă puţin, se concentrează, rosteşte incantaţii învăţate de la şamani.

"Încep să bat iarăşi din tobă, făcând apel la stăpânul Tobei, îmi ofer cântecul incantatoriu. Acest cânt este reluat de asistenţă care îmi comunică în felul acesta o parte din tensiunea ei interioară. Încep apoi să mă rotesc în sensul Soarelui, bătând mereu din tobă. Invoc Spiritul Locului, căruia i-am consacrat rituri, Spiritul Strămoşului şi, în sfârşit, Spiritul Negru al Adâncimilor.

Tensiunea urcă în jurul meu. Noaptea se însufleţeşte, colcăie de lumină. Vocile însoţitorilor sunt pline de o energie

exaltantă. Bat cu frenezie din tobă ca să chem Spiritele. Mă învârt în jurul meu din ce în ce mai repede, dar plecarea este totuşi dificilă.

Chem de mai multe ori, şi cu diferite modulaţii, Spiritul Capului meu. Pun accent pe **ruptura cu realitatea convenţională** (subl. a.). Ceva mişcă în mine. Dansez, lovesc în tobă păstrând un ritm constant. Deodată, mă simt mai uşor, ca eliberat de o parte din greutatea mea. Tâmplele mi se dilată. Capul mi se pare că a devenit un obiect fragil, foarte maleabil. Am impresia că se alungeşte în spate şi se îngustează în părţi.

Acţionez pe paliere succesive, căci o coborâre sau o urcare prea bruscă riscă să mă **zdrobească**... De altfel, am senzaţia că sunt un avion în plin zbor.

Chem iarăşi Spiritul Capului meu. De data aceasta, o forţă îngheţată pătrunde în mine prin cerebel şi iradiază de-a lungul coloanei mele vertebrale. O densitate extraordinară, urmată de o destindere brutală. Am convingerea că pot să-mi iau zborul. Mă clatin, mă împiedic, mă împleticesc, cad, mă ridic". (M. Mercier 1993, p. 122-123).

Mai departe, M. Mercier (1933, p. 123) reuşeşte să-şi păstreze atât luciditatea câtă să-i îngăduie să înregistreze şi să descrie cât de cât coerent stările şi trăirile sale: "În clipa de faţă, nu mai sunt eu cel care dansează, loveşte în tobă şi rosteşte invocările. Altcineva este în locul meu, care a intrat în trupul meu şi-mi dictează gesturile. Totuşi, nu mă simt întru totul exclus din mine. Mă simt alături de mine, apoi în spatele meu în faţa mea şi de fiecare parte a mea. Este ciudată această stare de dublă locuire care nu-mi alterează luciditatea pe care mă silesc s-o păstrez de-a lungul unei experienţe în timpul căreia trebuie să-mi păstrez stăpânirea de sine."

Apoi Mercier face descrieri amănunţite, impregnate adesea cu metafore, unele dintre ele revelatorii: descrierile se

referă la "tărâmurile" pe care le parcurge, la tenebrele şi forţele cu care se luptă şi la propriile sale stări sufleteşti (la angoasele, mirările, groaza, sila, bucuria extatică) pe care le trăieşte. El apelează, rând pe rând, la diverse tipuri de spirite cărora le cere protecţie: Spiritului Capului, Spiritul Şarpelui, Spiritul Ursului, Spiritul Lupului, Spiritul Cocoşului, Spiritul Pădurii de Brazi, Spiritul Adâncimilor, Spiritul Năpârcei, Spiritul-Călăuză, Spiritul Vântului, Spiritul Apelor Vii etc.

Devenind **spectator al propriei sale persoane** el îi vede şi pe ceilalţi din jur: "Deocamdată sunt înlăuntrul trupului unuia dintre ei şi prin privirea lui mă văd cum acţionez. Simt şi instabilitatea mentalului său. Mă trezesc, de asemenea, în diferite locuri unde m-am oprit în vara aceasta: în apropierea unui izvor, a unui râu, a unui loc sacru, a unui munte etc. Fiecare din aceste locuri îmi comunică ceva din puterea lui. Mă întorc la stână şi mă văd în faţa mea. Deodată mă izbesc de o forţă care acţionează ca o barieră magnetică şi mă împinge cu violenţă în faţă. Reintru în trupul meu sau, mai bine spus, mă "reîncarnez" în forma mea psihică. Văd cum forme nebuloase se ridică încet la câţiva centimetri de pământ" (M. Mercier, 1993, p. 124).

Este descrisă amănunţit călătoria în fundul abisului călăuzit şi protejat de **Spiritul Adâncimilor**: "Coboram întruna. Pereţii abisului sunt străpunşi de alveole locuite de prezenţe care se manifestă la trecerea mea prin urlete de uragan. A sosit clipa să-i înfrunt pe Demonii Abisurilor. Le simt antenele şi ghearele în părul meu. Implor îndurare Spiritului Adâncurilor, coborârea mea continuă, dar forma neagră care mă conduce dispare. Mă încearcă o frică înspăimântătoare. Am ajuns în fundul abisului, lungit pe malul unei fisuri întinse, cu faţa la pământ. Prin vârful craniului, îl văd în faţa mea, ameninţător, pe Gardianul Locului. Vederea lui trezeşte în mine durere neclară care mă străbate înfiorător" (M. Mercier, 1993, p. 129).

Apoi Mercier ne explică primejdia înfruntării în faţă a Spiritelor şi încercările sale de a scăpa de influenţa Gardianului plasându-se "sub un alt unghi". Bătând din picior, reuşeşte să se strecoare în afara câmpului său de magnetizare. El ne face, în continuare, interesante destăinuiri: "Plasat în curentul vibrator al Entităţii, încep să-i vorbesc pe un ton care va degenera în curând în ceartă – dacă mă iau după înregistrările magnetice culese în timpul călătoriei. Apoi îi ofer, într-o cupă invizibilă, efluviile mele emoţionale întrucât ştiu că doreşte această "substanţă vibratoare", luată din mine, care conţine o mare parte din căldura mea. Ia cupa şi-i soarbe conţinutul, adică energia mea, care-l face să fie cuprins de cea mai bună dispoziţie faţă de mine. Dar nu va dura mult. Curând îmi va cere din acest "alcool" extras din simţurile mele, până la epuizarea mea completă. Bătând iarăşi cu piciorul în pământ, îl chem pe **Qulu – Toion** şi-mi înconjor adversarul. Străbat parţial efluviile sale vibratorii care mă îngheaţă. Recurg la un descântec. Mai multe viziuni mi se arată în acelaşi timp. Este foarte dureros pentru spiritul meu care se dilată şi ameninţă să se împrăştie" (M. Mercier, 1993, p. 130-131).

Un vânt rece, încărcat de **Spirite rele**, îl învăluie. Unele din aceste Spirite se lipesc de pieptul său, de spatele său, de toate părţile trupului cu scopul de a-i absorbi energiile. După cum relevă Mercier, reuşeşte să îndepărteze aceste "Spirite rele" accentuându-şi lumina interioară, acea «lumină imaterială care atrage forţele benefice»: "Trebuie să acţionez asupra structurii mele mentale şi s-o fac flexibilă, ca să regăsesc puterea simţului vizual. Corpul şi spiritul trebuie să-şi mobilizeze toate antenele suprasenzitive ca să capteze oglinda intensă în care se scaldă universul, să suprime orice graniţă care separă această realitate dată de realitatea magică, pentru a deschide aşa-numitele «Porţi ale distanţei»"(M. Mercier, 1993, p. 133).

Dintre relatările lui introspective mai accentuat psihologice mai redăm:

"Fac apel şi la **conştiinţele** mele, determinându-le să formeze o entitate: conştiinţa exterioară şi cea interioară, conştiinţa de trezire, cea onirică, cea războinică, cea a emoţiei, a imaginaţiei, a ochiului care vede înăuntru şi în afară. Din fiecare din aspectele lor fac tot atâtea faţete protectoare pe care le opun agresiunilor influenţelor rătăcitoare" (M. Mercier, 1993, p. 134).

Ambianţa unui câmp plin cu spice de grâu îi deschide "şamanului" o stare de **supraconştiinţă** ("transconştiinţă", I. Mânzat, 1997, p. 222-237): "O forţă deosebit de puternică, ţâşnită din pământ intră şi apoi iese din corpul meu într-un nor de scântei. Fiecare părticică din spaţiu pare că este reşedinţa unui centru vital de unde se răspândeşte o putere incredibilă. Simt percepţia simultană a diferitelor lumi care se întretaie, se interferează, se adună, se multiplică sau se anulează, totul cu o viteză extraordinară. Sunt în jurul meu, hăt departe, undeva la capătul lanului de grâu, deasupra capului meu şi sub picioarele mele, înlăuntrul oaselor mele, sunt pretutindeni, cu toate că sunt eu însumi" (M. Mercier, 1993, p. 136-137).

Protagonistul reuşeşte să se întoarcă din această "călătorie" aventuroasă, plină de riscuri şi neprevăzut intonând «cântecul de întoarcere» învăţat de la şamani, făcând apel la Spiritele sale protectoare. Decorul se descompune sub ochii săi şi îl cuprinde ameţeala căzând într-o mare din care se aud bolboroseli. Apoi se trezeşte gâfâind şi tremurând din toate mădularele, culcate pe jos, cu faţa la pământ. Şi-a lovit fruntea de o piatră. Aude cum i se vorbeşte, vede ce se află împrejur. Îi trebuie puţin timp ca să-şi revină. În sfârşit, constată că se află la vreo câteva zeci de metri de stână. O ţigară de foi puternică, un

pahar de rom îl întăresc. Şi una şi cealaltă îl ajută să se reintegreze mai bine lumii terestre.

Iată încheierea: "A doua zi dimineaţă, îi fac o vizită persoanei pentru care am întreprins şamanizarea. E mai bine şi într-o bună dispoziţie. Habar n-având de experienţa mea şi neştiind nimic despre dimensiunea în care am plonjat pentru ea, îmi declară că în ajun (tocmai la ceasul când am început şamanizarea), răul s-a acutizat provocându-i suferinţe insuportabile. După aceea s-a produs o uşurare sensibilă şi a apucat-o somnul de îndată, căci se simţea obosită. Din clipa aceea, vindecarea s-a accelerat, pe când medicina a condamnat-o iremediabil. Din noaptea aceea, când m-am luptat cu forţele malefice, este sănătoasă tun" (M. Mercier, 1993, p. 139).

CAPITOLUL XV

O schiță de portret psihologic a personalității șamanului

Este foarte dificil de conturat un posibil portret psihologic al șamanului având în vedere divergența opiniilor despre șamanism din documente și studii și varietatea extraordinară a formelor de manifestare a acestuia pe glob. Totuși, există unele trăsături caracteristice comune care reliefate ne pot de o oarecare imagine asupra psihismului și caracterului de tip șamanic.

Pornind de la opinia lui Mircea Eliade că șamanul este, înainte de toate, **marele maestru al extazului** și că șamanismul este, în esență, o tehnică arhaică a extazului, menționăm dintru început, că nu putem să abordăm planul personalității șamanului decât schițând un proiect prin prisma conceptului de **extaz**. Extazul este o stare psihică a conștiinței aceluia care este **copleșit de ceva care-l depășește cu totul și îl absoarbe***. Extazul, dacă este practicat frecvent, conduce la formarea unor trăsături ca: imobilitate; depresiune a funcțiilor neurovegetative caracterizată prin lipsa senzațiilor, incapacitatea mișcărilor

* Extaz vine de la grecescul ekstasis, "acțiunea de a fi în afara individualității", " încântare". Stare elevat mentală, intens și sublim afectivă, caracterizată prin trăirea beatifică oceanică și prin sentimente paradisiace inexprimabile de bucurie și fericire

voluntare, idei fixe, exaltare imaginativă; stare excesivă de însufleţire, admiraţie, adoraţie, veneraţie, ajungând uneori până la frenezie (stare de excitare excesivă, pasiune puternică şi violentă); frenezia conduce la o comportare intens colorată afectiv, întreţinută printr-o nesecată şi debordantă energia psiho-nervoasă, scăpând de sub controlul raţiunii, ajungând uneori până la stări de delir; delirul produce o transformare a activităţii psihice, în special a gândirii care generează idei şi imagini aberante, o destructurare a Eului (delirul este asimilat de către Henri Ey cu "halucinaţii noetico – afective"). Pierre Janet arată că, sub raport afectiv, extazul este trăit ca "un sentiment de fericire, bucurie inexplicabilă care fuzionează cu toate aspiraţiile spiritului". Paul Popescu – Neveanu (1978, p. 259) consideră că extazul este **o trăire la limita superioară** a valorilor estetice, etice, intelectuale, dar are şi o ipostază psihopatologică de tip obsesional. Toate aceste simptome şi trăsături sunt specifice psihismului şamanului şi au putut fi remarcate în paginile anterioare.

Întrucât, am ajuns la **obsesie**, precizăm că aceasta este accentuată în toate formele de şamanism. Obsesia (lat. **obsideo, obsesium** – a audia, a lua în stăpânire) este imagine, gând sau o stare afectivă (la şaman, toate trei, împreună şi deodată) care ia în stăpânire conştiinţa în mod perseverent şi foarte intens, deseori împotriva voinţei şamanului şi a funcţiilor sale intelectuale. În mintea şamanului obsesia persistă parazitar, devine chinuitoare şi permanentizându-se exprimă un simptom de psihoză (mai ales de psihastenie). După Alfred Adler obsesia exprimă fuga de realitate şi transpunerea conflictelor vitale într-un plan ireal. Pierre Janet consideră că obsesia "este un gând prevalent care se impune atenţiei şi care favorizează un travaliu mental prelungit".

Extazul mistic al şamanului este o stare psihică

dominată de sentimentul **pierderii identităţii personale** în fuziune totală cu natura sau cu Absolutul impersonal. Extazul mistic conduce la o stare cognitivă supremă, expresie a "cunoaşterii nemijlocite" a realităţilor divine; act de trăire supremă a comunicării de iubire cu divinitatea (zei, demoni, spirite etc.) Norbert Sillamy (1996, p. 123) susţine că extazul mistic veritabil se poate asocia cu un nivel moral extrem de ridicat şi poate antrena realizarea de fapte măreţe. Acesta este şi cazul şamanului la care extazul este **confundarea în încântare.**

Starea de extaz este proprie comuniunii sufletului uman cu existenţa infinită, cu perfecţiunea divină. Esoteriştii (J.M. Rivière, 1996) consideră că în această stare, individualitatea egoistă, condiţionată şi limitată este înlocuită de "conştiinţa cosmică divină". Toate relatările sfinţilor şi misticilor creştini despre "răpirile în duhul Sfânt" sunt forme de extaz. Kabaliştii intrau uneori în transă şi comunicau cu Dumnezeu prin intermediul Arhanghelilor în stare de extaz.

Termenul yoghin echivalent este **samadhi**, încununarea etapei de meditaţie **(dhyana)**. Toate aceste modalităţi spirituale pregătesc extazul prin intermediul meditaţiei tăcute şi a contemplaţiei, dar există şi alte metode, cum ar fi cele revelate de **sufism**, ai cărui adepţi utilizează anumite melodii inspirate şi dansuri spirituale pentru atingerea stării de extaz. Sufiţii mărturisesc că în timpul experimentării extazului orice diferenţă dintre creştini, evrei, mahomedani sau oameni de altă religie dispare. Senzaţiile asociate stării de extaz sunt sentimente neobişnuite de înălţare, senzaţia de diminuare a greutăţii (însoţită uneori chiar de apariţia levitaţiei) sau viziunea unei lumini extraordinar de intense.

Starea de iluminare de la nivel mental este deseori însoţită de senzaţia de atemporalitate şi printr-un intens, profund şi inefabil sentiment de calm şi pace benefică. Misticii creştini

cred că în starea de extaz spiritul omenesc intră în contact cu o forţă divină enigmatică de dincolo de el şi fuzionează într-un domeniu **transpersonal**. Ei consideră extazul ca fiind experienţa directă a prezenţei lui Dumnezeu caracterizată prin misterioasa "unire mistică şi spirituală cu Dumnezeu. În timpul acestei stări de transă spirituală, trupul poate rămâne temporar inert, părând a fi ca şi mort. Yoghinul sau misticul trăieşte atunci stări dumnezeieşti care ţin de sfera universului. În scrierile secrete ale ocultismului occidental, această stare se mai numeşte "mors osculi" sau moarte prin sărut. Această stare de "moarte" temporară poate uneori să se permanentizeze dacă persoana respectivă doreşte ferm aceasta. Kabaliştii afirmă că principalii patriarhi ai Vechiului Testament au murit în acest chip şi că aceasta ar fi fost şi ultima dorinţă exprimată de regele Solomon în "Cântarea Cântărilor".

Tehnica terapeutică a lui Franz Anton Mesmer (1734-1815) era derivată din practica şamanilor care, tratând pacienţii, se străduiau să-i aducă în transă cu scopul de a zgâlţâi spiritele presupuse a-i teroriza (Brian Inglis, 1993, p. 324-326). Magnetismul animal, o forţă biomagnetică sosind din spaţiu – după cum susţinea Mesmer – putea fi canalizat prin pacienţi cu ajutorul "paselor" magice, dându-le simptomele isteriei, cum ar fi convulsiile, şi vindecându-le afecţiunile.

Urmaşii lui Mesmer au constatat că aceste convulsii erau superflue: efectele benefice puteau fi obţinute prin simpla sugestie după ce pacientul era cufundat în **transă mesmerică**, devenind un gen de "somnambul" (engl. "sleep-walker"). Într-o asemenea condiţie, au observat ei, unii pacienţi manifestau "înalte fenomene": clarviziune, "clarviziune călătoare" şi "comunitate de senzaţii", sau "exteriorizare a sensibilităţii", capacitatea de a simţi "gustul" şi "mirosul" a ceea ce mesmeristul, în altă cameră, gustă sau miroase. Transele

induse au început să fie recunoscute de către scientiștii ortodocși doar după 1840 când practicianul scoțian James Braid, în lucrarea "**Neurypnology**" (Londra, 1843) a oferit o explicație pe care o puteau accepta fără a se simți ademeniți spre ocultism: transa mesmerică era produsul unui raport biofiziologic între mesmerist și pacient și nu un efect al magnetismului animal.

O viziune științifică modernă asupra extazului aduce psihologia umanistă americană care, prin cercetările lui Abraham Maslow (1962, p. 9-18), identifică starea de extaz cu așa numitele "experiențe de vârf" (engl. "peak experiences"): subiecții trăiesc experiențe ale transcenderii și cosmizării. Sine-lui care "se dizolvă într-un orizont al unor înalte valori ca frumusețe, armonie și dragoste". "Declanșatorii" sau "catalizatorii" care pot trezi sau induce în psihismul uman sentimentul extatic include, printre altele, experiența sublimului, contemplarea unor minunate peisaje sau ambianțe naturale, iubirea copleșitoare, erotismul cu continență, rafinat și foarte intens, intuiția creatoare, experiențe transpersonale etc.

Această semnificație extinsă a extazului arată că el nu poate fi întotdeauna echivalent cu starea de **iluminare spirituală** deși de multe ori ele pot coincide. Uneori, iluminarea poate decurge dintr-o experiență non-extatică, de exemplu starea iluminatorie care survine în fața morții sau în cazul unei dureri violente. Deoarece starea yoghină de transcendere a conștiinței individuale limitate implică mai curând o interiorizare, Mircea Eliade (1993) a propus echivalarea termenului yoghin **samadhi** cu acela de **enstază**, cuvânt care de fapt semnifică "a sta înăuntru", înțelegând prin aceasta menținerea neîntreruptă a conștiinței yoghinului în Sinele său esențial suprem, **atman**.

Eliberarea în psihologia orientală semnifică tocmai depășirea procesului de individuare (C.G. Jung) sau de **sineizare**

(S. Kierkegaard), a descoperirii Sinelui – care este sinteza ultimă, spiritul – şi de disoluţie a Sinelui, adică de contopire cu infinitul. Aceasta este, în fond, cosmizarea. Dar, această **desineizare**, adică dizolvarea a Sinelui în Cosmos se realizează doar în stările de extaz şi apoi individul se întoarce la Sine, îmbogăţit desigur, pentru că altfel îşi pierde definitiv şi total propria identitate şi conştiinţa de sine. După cosmizare individul trebuie să redevină la starea de conştientizare a propriei sale identităţi. În caz contrar individul riscă să-şi piardă calitatea de persoană normală, sănătoasă mintal.

Discutând despre un vis cu caracter mistic Carl Gustav Jung (1997, p. 44) analizează **fenomenul extatic al vocii**, frecvent întâlnit în extazul şamanului. "Vocea" dă întotdeauna o explicaţie autoritară sau o poruncă. Ceea ce spune vocea are atât de mult caracterul unui adevăr incontestabil încât cu greu ar putea fi considerat altfel decât concluzia pertinentă a unei lungi deliberări inconştiente. Frecvent, vocea provine de la un personaj autoritar (maestru spiritual, sau un spirit, un demon etc.) Jung, pornind de aici, admite faptul că "inconştientul este capabil, în unele momente, să manifeste o inteligenţă şi o fidelitate, care depăşesc posibilităţile de moment ale introspecţiei conştiente" (**ibid**., p. 45).

Aşa cum în mintea introdusă în extaz a şamanului sălăşluiesc tot felul de spirite, Jung (**ibid**., p. 272-273) se referă la "Spiritul Adevărului" care locuieşte în mintea oamenilor creştini şi acţionează în ea, ca să le amintească învăţătura lui Hristos şi să-i conducă spre claritate. Un bun exemplu pentru această activitate a Spiritului Sfânt este Sf. Pavel, care nu l-a cunoscut pe Hristos şi nu a primit Evanghelia sa de la Apostoli, ci prin revelaţie. El face parte dintre cei al căror inconştient era neliniştit şi **provoca extaze revelatoare**. Viaţa Spiritului Sfânt se arată tocmai prin faptul că este **activ** şi că are efecte care nu

confirmă doar existentul, ci conduc dincolo de el.

Jacques Postel (medic şef la Spitalul St. Anne, profesor asociat de psihologie clinică de la Universitatea Paris VII) defineşte **transa** – în "Grand Dictionnaire de la Psychologie", Larousse, 1991 – într-un mod care aminteşte de transa şamanică: "Stare modificată de conştiinţă, caracterizată printr-o reducere a sensibilităţii la stimuli, o alterare sau chiar o pierdere trecătoare a contactului cu mediul extern, înlocuirea cu comportamente automatizate a activităţii voluntare şi o frecventă exaltare şi euforie, dându-i subiectului impresia că este transportat în afara lui şi a lumii reale". J. Postel (1991, p. 798-799), în continuare, arată că transa a fost descrisă în vechime ca o manifestare colectivă în cursul anumitor ceremonii religioase (ectazie); această stare apare deseori în isterie şi hipnoză. Transa este prezentă şi în somnambulismul provocat (remarcat de A.M.J. Chastenet de Puysegur şi de A. Mesmer în cursul «crizei magnetice»).

G. Lapassade (1991,. p. 799) distinge cinci tipuri principale de transă:

1. **transă neotenică** care se poate produce la sugari în momente de mare suferinţă (G. Boyesen);

2. **transă exomatică** sau "experienţa în afara corpului", (engl. "Out of the Body – Experience") în care o persoană pare să perceapă lumea de pe o poziţie situată în afara corpului său fizic (S. Blackmore); aceasta este starea în care intră şamanii care vor deveni maeştri în "tehnicile arhaice ale extazului" (M. Eliade);

3. **transa onirică** sau **visul lucid** (F. van Eeden), stare în care corpurile din vis devin "corpuri astrale";

4. **transa orgasmică** – acea stare hipnotică şi de delir; este ceea ce căuta Wilhelm Reich în psihoterapiile «bioenergetice»;

5. **stările de moarte iminentă**. Se spune că deja în Evul Mediu se apela la transă în trecerea de la viaţă la moarte. R. Moody a studiat aceste stări la accidentaţi înainte de a cunoaşte proba unei morţi iminente. El se referă la experienţa de izolare şi singurătate prelungită la exploratorii solitari sau la naufragiaţi care au supravieţuit mult timp singuri.

Dar, de cele mai multe ori, aceste stări sunt induse direct prin sugestii hipnotice, consumul de droguri sau prin tehnicile **yoga** sau meditaţia **zen**. Observăm că toate aceste stări (în afară de prima) sunt prezente în transa şamanică.

Reprezentarea dramatică a unei călătorii la ceruri sau în lumea de jos (localizată la **inuiţi**, pe fundul mării) este o componentă a ritualului de vindecare practicat de şamani. Ca **specialist în spirite** - după expresia lui I.P. Culianu (1994, p. 70-71) - se presupune că şamanul ştie cum arată sufletul. **Sufletul liber** este adesea asociat cu **umbra**, fiind lipsit de strălucire şi cenuşiu, dar poate fi şi colorat. La populaţia **paiute** din sud-estul Nevadei şi la multe alte populaţii indigene din America de Nord, sufletul este roşu sau are culoarea şi strălucirea focului sau a luminii. Câteodată el părăseşte corpul în formă de fulger, scânteie, flacără sau sferă de foc. În general, sufletul este o fiinţă miniaturală, de formă umană (de exemplu, un pitic roşu, ca în filmul "Twin Peaks") sau de forma unei creaturi înaripate: pasăre, muscă sau fluture. Sufletul liber poate să se transforme, de asemenea, şi în alte animale: un şoarece, o reptilă, o molie, un vierme sau o lăcustă; el mai poate arăta ca un obiect, de regulă rotund: o sferă din fulgi de vultur, un bob de grindină sau un os.

La **ugrici**, extazul şamanic este mai puţin o transă şi mai mult "o stare de inspiraţie"; şamanul "vede" şi "aude" spiritele; nu mai este el însuşi, deoarece călătoreşte în extaz prin ţinuturi

îndepărtate, dar nu este inconştient. Este un **vizionar şi un inspirat**. Experienţa fundamentală este totuşi experienţa extatică iar principalul mijloc de a o dobândi rămâne, ca în atâtea alte regiuni muzica magico-religioasă. Intoxicaţia cu ciuperci înlesneşte şi ea contactul cu spiritele, deşi într-un fel pasiv şi brutal.

Iniţierea în tehnica arhaică a extazului exprimă dorinţa fermă a şamanului de a se desprinde de condiţiile precare şi de limitele lumii empirice, de a depăşi condiţia lucidităţii. De asemenea, ea demonstrează apetenţa şi chiar **voluptatea pentru vis, fantasme, evadare din real**. Imaginaţia şamanului este mai mult decât creatoare, în sensul curent al termenului psihologic, este o **imaginaţie fantasmatică**. Şamanul are **credinţa nestrămutată în vis şi fantastic** ca un plan existenţial superior realului perceput şi raţionalizat.

Vindecarea este realizată de şaman în timp ce **comunică direct cu Zeul ceresc** şi datorită acestei comunicări. În timpul şedinţei **halak**-ul (triburilor negrito **pahang**) foloseşte şi pietre magice desprinse din tronul Fiinţei supreme sau din bolta cerească. Aşadar, elementul esenţial al vindecării este experienţa religioasă a şamanului: el se simte direct legat de Cer sau de Fiinţele cereşti. "Puterea lui vine din faptul că **ţine între degete un obiect căzut de sus**: un fir, o sfoară subţire sau o piatră desprinsă din bolta cerească". (M. Eliade, 1995, p. 160).

În cele mai multe şamanisme **alegerea divină se manifestă printr-un vis** în care se vede coborând din Cer un fir care se opreşte pe capul şamanului. Coborârea firului are caracterul unei fatalităţi: este ca şi cum destinul individului ar fi fost dezvăluit brusc. Persoana aleasă simte că şi-a pierdut libertatea personală: ea se simte prizonieră, "legată" prin voinţa altcuiva, "înlănţuită". Firul coborât de sus anunţă că "vocaţia" şamanului a fost hotărâtă de zei.

La tribul **cahuilla** din California de Sud (deşertul american Cahuilla), şamanii primesc puterea de la **Mukat**, Creatorul lumii, dar această putere este transmisă prin intermediul spiritelor ocrotitoare (bufniţa, vulpea, coiotul, ursul etc.) care se poartă ca soli ai Fiinţei Supreme pe lângă şamani. **Transmiterea puterii are loc în vis** şi implică un scenariu iniţiatic. Şamanul tribului **yuma** asistă în vis la începuturile lumii şi retrăieşte timpurile mitice (A.L. Kroeber, 1925, p. 754-775). La populaţiile **manicopa** visele iniţiatice urmează o schemă tradiţională: un spirit ia sufletul viitorului şaman şi îl poartă din munte în munte, revelându-i la fiecare popas cântece şi leacuri ale bolilor. La triburile **walapai** călătoria sub călăuzirea spiritelor este o caracteristică esenţială a viselor şamanice (L. Spier, 1933, p. 247-250).

După cum s-a putut remarca din paginile anterioare, instruirea şamanilor se face deseori **în timpului visului**. În vis – observă M. Eliade (1997, p. 109-110) – omul se întâlneşte cu sacrul prin excelenţă şi se restabilesc legăturile directe cu zeii, spiritele şi sufletele strămoşilor. Tot în vis se aboleşte timpul istoric şi se regăseşte timpul mitic, fapt care permite viitorului şaman să asiste la începuturile lumii şi, astfel, să devină contemporan cu cosmogonia şi cu revelaţiile mitice primordiale. Uneori visele iniţiatice sunt **involuntare** şi încep încă din copilărie, ca în cazul triburilor din Podişul Marelui Bazin. Visele sunt stereotipe: sunt "văzuţi" strămoşi sau spirite sau li se aud vocile (cântece şi învăţături şamanice). Tot în vis se primesc rânduielile iniţiatice (dietă, tabuuri etc.) şi se învaţă care sunt obiectele de care şamanul va avea nevoie ca să se vindece. Consacrarea este primită după ce şamanul a văzut sau auzit spirite în vis.

M. Eliade (1997, p. 114) ne aminteşte şi **visele premonitorii** ale viitorilor şamani, vise care se pot transforma

în boli mortale dacă nu sunt corect interpretate și dacă șamanul nu li se supune cu pietate. Un șaman bătrân este chemat să le deslușească: el poruncește bolnavului să se supună îndemnurilor spiritelor care au provocat visele.

Șamanismul se întâlnește cu fenomenul **yoga** în ceea ce privește efortul lor de "a ieși din Timp" și de a aboli istoria. La fel ca și șamanul, yoghinul se străduiește să abolească timpul istoric și să regăsească o soluție care este ne-condiționată și **cu neputință de imaginat**. Dar în timp ce șamanul nu este capabil să obțină această spontaneitate decât prin mijlocirea extazului (când poate "zbura") și doar pe durata acestuia, adevăratul yoghin care a obținut **samăghi** devenind un **jwan-mukta** ("eliberatul în viață") se bucură neîntrerupt de această situație ne-condiționată care a reușit să abolească definitiv Timpul și Istoria (M. Eliade, 1993, p. 287).

Visul șamanic dovedește **setea de transcendere** care se formează și se dezvoltă ca o trăsătură de personalitate. Este dorința arzătoare de depășire a condiției existențiale profane și de penetrare a celor mai încriptate mistere. Pentru șaman este mai accentuată decât pentru ceilalți oameni o caracteristică deosebită a experienței sale: "existența pentru mister și pentru revelare" (Lucian Blaga).

Mulți cercetători au pus în evidență **inteligența șamanică** capabilă să scoată vălul de pe mistere. Prin însuși preliminările necesare viitoarei sale activități șamanice, neofitul năzuiește să-și desăvârșească însușirile intelectuale (K.F. Karjalainen, 1927, vol. III, p. 247-248). După Kai Donner (1946, p. 223), "se poate susține că la samoiezi, la ostiaci și la alte triburi, șamanul este îndeobște un ins sănătos și că, adesea, sub raport intelectual, depășește media". Alte cercetări au relevat că șamanii **taulipang** sunt inteligenți, câteodată șireți, având o mare **tărie de caracter**, căci, atât în formarea cât și în

exercitarea măiestriei şamanice ei dau dovadă de energie şi **stăpânire de sine.** Efortul mental al şamanului profet al populaţiei **dayak** este foarte mare şi demonstrează o inteligenţă peste medie.

Simbolismul zborului magic dezvăluie existenţa în mentalul şamanului a ideilor de libertate, transcendere şi spirit. **Experienţa levitaţiei** este specifică şamanismului siberian, dar ea se întâlneşte şi în alte regiuni putând fi socotită o trăsătură caracteristică a şamanismului în general. Ascensiunea la Cer şi zborul magic sunt încărcate de un simbolism foarte complex referitor mai ales la sufletul şi la inteligenţa omenească. "Zborul" traduce uneori înţelegerea, comprehensiunea secretelor sau a adevărurilor metafizice. Inteligenţa (**manas**) este "**cea mai rapidă dintre păsări**" afirmă **Rig Veda** (VI, 9, 5). "Cel care înţelege are aripi". La numeroase popoare sufletul este conceput sub forma unei păsări. "Zborul magic" capătă valoarea unei "ieşiri din trup", adică traduce în mod plastic extazul, **eliberarea sufletului**. Dar în timp ce majoritatea oamenilor se transformă în păsări doar în clipa morţii, atunci când îşi abandonează corpul şi îşi iau zborul în văzduh, şamanii realizează aici şi când îşi impun "ieşirea din trup". Acest mit al sufletului-pasăre conţine în germene – după M. Eliade (1993, p. 280) – o întreagă **metafizică a autonomiei şi libertăţii spirituale**. Prin natura sa spiritul este: etern, pur, iluminat şi liber.

O trăsătură distinctivă a personalităţii şamanului este, fără nici o îndoială, **misticismul său accentuat**: el crede fără rezerve în spirite, în puteri supranaturale. Experienţa religioasă, trăirea sa mistică care îl mistuie ca o flacără, este totală, necondiţionată şi necenzurată raţional. Şamanul ungur (**táltos**) "putea sări într-un copac şi se putea aşeza pe o crenguţă atât de subţire încât n-ar fi putut ţine o pasăre" (Géza Róheim, 1951, p. 131-169). Vindecătorii australieni dispun de o frânghie

magică cu ajutorul căreia pretind că pot urca la Cer. Cercetările profesorului A.P. Elkin (1946, p. 64-65) au adus precizări senzaționale asupra acestei frânghii magice. Iată descrierea lui Elkin: "În timpul inițierii vindecătorilor, în Sud-Estul Australiei, se provoacă apariția unei frânghii în trupul vindecătorului cu ajutorul cântecelor. Această frânghie îi dă posibilitatea de a săvârși fapte miraculoase: de exemplu, vindecătorul poate emite lumină în pântecul său, ca și cum în el ar fi un fir electric. ... În timpul demonstrațiilor inițiatice, când ceremonia este în toi, magicianul se întinde pe spate sub un copac, face să se ridice frânghia ce-i iese din trup și se cațără pe ea până la un cuib aflat în vârful copacului; apoi se deplasează pe alți copaci, iar la apusul soarelui coboară de-a lungul trunchiului. Numai bărbații pot vedea această faptă extra-ordinară, care este precedată și urmată de învârtirea în cerc (**bull – roarer**) și de alte manifestări ale excitației emoționale... Joe Dagan, un vrăjitor **wongaibon**, culcat pe spate la piciorul unui copac, și-a ridicat vertical frânghia și a urcat apoi el însuși, cu capul pe spate, cu corpul liber de orice legătură, cu picioarele depărtate și cu brațele lipite de trup. Ajuns în vârf, la patruzeci de picioare, a făcut semne cu brațele către cei de jos, apoi a coborât în același fel și, pe când stătea liniștit pe spate, frânghia a reintrat în corpul său". Prof. A.P. Elkin crede că explicația acestei experiențe magice trebuie căutată în **dinamismul sugestiei colective** (apud M. Eliade, 1995, p. 177).

Din vocația mistică a șamanului (cf. Mircea Eliade, 1995, p. 119) se pot deduce o serie de trăsături de personalitate. Astfel, la siberieni tânărul chemat să devină șaman atrage atenția printr-un comportament ciudat: el caută **singurătatea**, devine **visător**, îi palce să **hoinărească** prin pădure sau locuri pustii, **are viziuni** și **cântă în somn**. Uneori această perioadă de incubare se caracterizează prin simptome grave: la **iakuți**,

tânărul are **accese de furie** îşi pierde des cunoştinţa, se refugiază în pădure, se hrăneşte cu coajă de arbori, se aruncă în apă şi în foc, se taie cu cuţite. Viitorii şamani **tunguşi** traversează, odată cu apropierea de maturitate, o criză isterică sau isteroidă, dar uneori vocaţia lor se manifestă de timpuriu: băiatul fuge în munţi şi rămâne acolo şapte zile sau mai mult, hrănindu-se cu animale pe care le sfâşie cu dinţii. Se întoarce în sat murdar, pătat de sânge, cu hainele rupte şi părul răvăşit şi numai după ce au trecut cel puţin zece zile începe să îngaime cuvinte incoerente.

Chiar şi în cazul şamanismului ereditar, alegerea viitorului şaman este precedată de o schimbare de comportament. Sufletele strămoşilor şamani aleg un tânăr din familia căruia i-au aparţinut; acesta devine **absent** şi **visător**, se bucură de singurătate, are **viziuni profetice**. În aceste perioade şamanii **Buriat** cred că sufletul tânărului este purtat de spirite: primit în palatul zeilor, el este instruit de strămoşii-şamani în privinţa secretelor profesiunii, a formelor şi numelor zeilor, a cultului şi numelui spiritelor. Numai după această primă iniţiere sufletul se reintegrează în corp şi îl poate din nou controla.

Rolul trăznetului în desemnarea viitorului şaman este important: el arată originea celestă a puterilor şamanice. În cazul şamanismului ereditar, sufletele şamanilor-strămoşi aleg din familie un anumit tânăr; acesta devine absent şi visător, preferă singurătatea, are diferite viziuni şi crize ocazionale de obnubilare a conştiinţei. În timpul acestor secunde, sufletul, cred **buriaţii**, este răpit de spirite şi dus la apus, dacă este sortit să devină şaman alb, şi la răsărit, dacă trebuie să ajungă şaman negru. Primit în palatele zeilor, sufletul neofitului este instruit de strămoşii-şamani în tainele şamanismului, învaţă forma şi numele zeilor, cultul şi numele spiritelor etc. Sufletul reintră în corp abia după ce a avut loc această primă iniţiere.

Pe toate treptele dezvoltării sale, în sufletul discipolului trebuie să predomine o anumită **dispoziție**, care constă nu în a căuta mereu răspuns al diverse întrebări dificile, ci mai degrabă în a afla **cum poate dezvolta în sufletul său o anumită facultate sau alta**. Discipolii vor trebui să cultive întotdeauna această dispoziție în sufletul lor și vor ajunge astfel să depună eforturi deosebite pentru a deveni tot mai maturi și pentru a renunța la dorința de a obține răspunsuri imediate. Vor ști să aștepte răbdător până când ele vor veni de la sine. Cine cade pradă exagerării, nu va putea progresa.

Foamea de nemurire creștină, atât de strălucit analizată de către existențialistul spaniol Miguel de Unamuno (1995), există și la șamani, numai că el crede că nemurirea poate fi realizată nu prin creație sau prin realizări excepționale ci prin tehnicile mistice ale extazului în scopul **altruist** de a-și vindeca semenii dar și într-un scop **egoist**: dobândirea unui nou statut și a unui mare prestigiu (el vrea să fie preot, magician și medic psihopomp). La triburile din America de Sud șamanul are un **rol** foarte important. El nu este doar vindecătorul prin excelență sau călăuza sufletului răposatului spre noua sa locuință, ci și mijlocitorul dintre oameni și zei sau spirite, înlocuind uneori preoții, asigură respectarea interdicțiilor rituale, apără tribul de spiritele rele, arată locurile bune de vânătoare și de pescuit, înmulțește vânatul, stăpânește fenomenele atmosferice, ușurează nașterile, prevestește evenimentele viitoare. Șamanul are așadar, în societățile sud-americane, un **prestigiu** și o **autoritate** considerabile. Doar șamanii se pot îmbogăți, adică pot aduna cuțite, piepteni, securi etc. Mai mult decât foamea de nemurire șamanul are **foame de viață cosmică** adică foamea trăirii eterne, a "vieții fără de moarte" și a "tinereții fără bătrânețe".

Moartea inițiatică nu presupune trecerea definitivă **dincolo**, ci neapărat **întoarcerea** dar într-o altă condiție

existenţială. După cum am văzut, toate experienţele extatice comportă schema tradiţională: suferinţă, moarte şi înviere. Din această perspectivă, orice "boală-vocaţie" are rolul unei iniţieri. Iminenţa morţii resimţită de bolnav (agonie, inconştienţă etc.) aminteşte de moartea simbolică din cadrul ceremoniilor de iniţiere. Pentru şaman moartea reprezintă o poartă de trecere **spre altă stare a fiinţei** şi un drum spre "marea iluminare" – ieşire din labirintul infernal al istoriei opresive şi al timpului normat. Şamanul are speranţa într-o lume eliberată de bine şi rău, în care păcatul este anulat, o lume similară începutului, armoniei originare. I.P. Culianu duce mai departe această idee, arătând că în ultimele decenii ale erei noastre omenirea şi-a schimbat viziunea faţă de moarte: dincolo de ea nu se mai află judecata de apoi, pedeapsa şi răsplata. După cum subliniază M. Eliade (1995, p. 10-11) majoritatea încercărilor iniţiatice implică o moarte rituală urmată de învierea sau de o nouă naştere. Şamanul revine la viaţă ca un om nou, asumându-şi **un alt mod de a fi**. Moartea iniţiatică semnifică sfârşitul imediat al copilăriei, ignoranţei şi condiţiei profane. După moartea iniţiatică şamanul trece la **înviere**, adică la un nou mod de existenţă, cel al "omului consacrat", adică un om care poate comunica personal cu zeii, demonii şi spiritele.

Fiind lipsit de rafinament cultural şi civilizator şamanul este crud şi neiertător cu persoana sa şi cu ceilalţi, este un gen de **sadic** (mai ales cu Sine-le), dar niciodată nu decade în postura de criminal sau vampir. O trăsătură dominantă a personalităţii sale este **veneraţia sau devotamentul necondiţionat** faţă de credinţele strămoşeşti şi faţă de tradiţiile şamanice. Fără o veneraţie impusă până la paroxism nici nu s-ar putea vorbi de torturile la care se supune, de bună voie, de încercările, muncile şi chinurile care sunt obligatorii în iniţierile şamanice.

Șamanul este un tip de om **agresiv** dar această agresivitate se manifestă mai ales față de o dimensiune umană care este **biologicul**, pe care-l disprețuiește, de care îi este silă și dorește cu ardoare să-l abolească. Complementar, șamanul are o nemărginită admirație și venerație pentru **condiția de spirit** a omului. Șamanul este un **autoagresiv** care consideră că biologicul ține prizonier și degradează spiritul, de aceea el face tot ce îi stă în putință să scape de limitele cărnii, ale organicului inferior. El moare și se reduce la schelet pentru că aspiră la **spiritul pur**, neîngrădit și neîncorsetat de trup. Trupul organic nu are nici o valoare în fața spiritului care nu poate să-și desfășoare toate energiile și puterile sale decât scăpând din prizonieratul trupului. Fiind prizonier în trup, spiritul trebuie eliberat cu orice preț. Nici o suferință nu este îndeajuns pentru atingerea acestui țel.

Șamanul nu are vocația sinuciderii, atât de răspândită la omul occidental. **El nu este sinucigașul** care din disperare se anulează pe sine, se autodistruge și se comandă la dispariție. Șamanul prin moarte nu vrea să se distrugă ci dimpotrivă, să se creeze ca un om nou, un om spiritual. El nu vrea să moară de fapt, ci el tânjește **după o nouă viață**. De aceea, șamanul nici nu are frică de moarte (câte frământări, temeri și chinuri îndura "Cadavrul viu" al lui Lev N. Tolstoi), el se prezintă **senin și increzător** în fața morții.

Fiind crescut și format ca un om cu o **voință puternică** șamanul are capacitatea de **a suferi** și a îndura durerea fizică până la **voluptatea suferinței**. Șamanii demonstrează că au o constituție nervoasă care depășește cu mult cadrele normalului. Ei reușesc să se concentreze cu o intensitate neatinsă de restul oamenilor: rezistă la eforturi istovitoare și își pot controla mișcările extatice. La ei **durerile** ("pains") sunt o sursă a puterilor. "Durerile" par să fie însuflețite și uneori au chiar o

anumită personalitate. Ele nu au formă omenească, dar sunt considerate concrete. La cei din triburile **hupa**, de exemplu, ele sunt diferit colorate: una seamănă cu o bucată de carne crudă, altele sunt asemănătoare crabilor, cerbilor lopătari, vârfuri de săgeţi. Credinţa în "dureri" este generală la triburile din California septentrională. Entităţile **damagomi** ale tribului **achumawi** sunt atât spirite păzitoare cât şi "dureri".

Sub acţiunea continuă a meditaţiei şi a concentrării, **imaginaţia** se exersează şi se dezvoltă într-o direcţie stranie. Creşte capacitatea percepţiei "imaginare". Orientată spre lumea zeilor şi a spiritelor, imaginaţia devine mai acută, dar şi mai fantasmatică, chiar iraţională şi aberantă, e încercată de dureri şi bucurii. Emoţiile devin vii, mai violente, iar la unii şamani predispuşi, ating trepte superioare ale extazului, extazul uniunii mistice. Este o evoluţie care ne conduce gândul la un gen de **antrenament autosugestiv**, al cărui rezultat este schimbarea ideilor în imagini, a voinţei personale în dorinţă, în apetenţa organică şi chiar autoagresivitate. Cu alte cuvinte are loc transportarea vieţii psihice în limitele obiectelor şi fiinţelor concentrării, a conştiinţei personale în **conştiinţă generală organică sau în stări subconştiente sau supraconştiente**. Aceste efecte sunt graţie extazului şamanic. Ne aflăm foarte aproape de teritoriul controversat al psihologiei transpersonale (Stanislav Grof, 1983; John Lilly, 1972, 1977).

Cunoaşterea şamanică este un tip de cunoaştere superioară deşi nu ajunge niciodată la teoretizare metafizică sau la speculaţie filosofică. Şamanul nu este un teoretician al cunoaşterii, ci un practician al celor trei trepte ale cunoaşterii superioare analizate de Rudolf Steiner în "Ştiinţa ocultă" (1993, p. 211-277): cunoaşterea **imaginativă**, cunoaşterea **prin inspiraţie** şi cunoaşterea **intuitivă**. Acestea sunt cele trei forme fundamentale ale cunoaşterii oculte.

Cunoaşterea imaginativă este prima treaptă a cunoaşterii superioare prin care se înţelege "ceea ce rezultă dintr-o stare de conştienţă supra-senzorială a sufletului în care omul percepe fapte şi fiinţe spirituale, care nu sunt accesibile simţurilor" (R. Steiner, 1993, p. 223). Întrucât această stare sufletească este atinsă printr-o concentrare asupra unor simboluri şi imagini arhetipale, lumea astfel revelată şi cunoaşterea corespunzătoare pot fi considerate drept "imaginative".

Formarea şi utilizarea reprezentărilor simbolice nu provin din himere sau iluzii pentru că ele se realizează – în cazul imaginaţiei şamanice – prin anumite metode spirituale. Meditaţia şi concentrarea sunt metodele cele mai cunoscute. Procesul meditării şamanice poate fi înţeles dacă este comparat cu somnul. Este un somn care, faţă de conştiinţa diurnă corespunde unei stări de veghe superioară. Prin concentrare asupra reprezentării sau imaginii, sufletul şamanului scoate din propriile sale adâncuri, forţe mult mai puternice decât cele pe care le întrebuinţează în cazul conştiinţei obişnuite. Prin aceasta activitatea sa lăuntrică se intensifică. Şamanul îşi desprinde sufletul de corp ca şi în timpul somnului (după credinţa sa); însă acum nu se mai adânceşte în inconştientul freudian ci cunoaşte un univers pe care înainte nici nu-l bănuia. Astfel, chiar dacă noua stare a sufletului este asemănătoare cu somnul, ea este totuşi **o stare superioară de veghe** (similar cu ceea ce Louis Pauwels şi Jacques Bergier (1994, p. 299) numesc "hiper – luciditate" sau "hiper-receptivitate"). Rezistenţa la torturile iniţiatice, clipele de inspiraţie, observaţiile făcute pe electro-encefalogramele unor yoghini, sau şamani şi alte dovezi ne silesc să recunoaştem că omul poate accede la o altă stare decât starea de veghe lucidă, normală. În această stare sufletul şamanului îşi descoperă adevărata sa natură independentă, în

timp ce în starea de veghe obişnuită, având forţe mult mai puţin dezvoltate, el nu dobândeşte conştiinţa decât cu ajutorul trupului. Sufletul ajunge să se perceapă pe sine însuşi. Astfel, şamanul învaţă o nouă experienţă: el se poate vedea ca o a doua fiinţă care ar trăi lângă el. În unele momente el se simte în afara a ceea ce mai înainte considera a fi propria sa entitate, propriul său Eu. Este ca şi cum ar trăi în două Euri. Unul este acela pe care l-a cunoscut până acum; celălalt, ca o fiinţă nou născută, se înalţă deasupra primului. Această experienţă are o mare însemnătate, deoarece, datorită ei, viitorul şaman ajunge să afle ce înseamnă să trăiască pe lumea pe care încearcă s-o cucerească pe calea disciplinei spirituale. Şamanul trebuie să dobândească controlul voinţei. În disciplina spirituală, elevul trebuie să se obişnuiască să urmeze cu stricteţe propriile sale ordine, devenind astfel din ce în ce mai puţin tentat de lucruri lipsite de importanţă.

Meditaţia, concentrarea asupra reprezentărilor simbolice şi a sentimentelor au ca scop formarea organelor superioare de percepere în corpul astral al omului. În aceste noi mijloace de observare se dezvăluie o lume nouă, în care omul învaţă a se cunoaşte ca un nou Eu. Fiecare meditaţie şi fiecare tehnică iniţiatică, desfăşurate metodic în vederea cunoaşterii imaginative acţionează asupra organelor amintite.

Dar dezvoltarea spirituală nu se opreşte la cunoaşterea imaginativă. Universul imaginativ este un domeniu instabil, totul aflându-se în continuă mişcare şi prefacere. Şamanul nu poate atinge puncte stabile decât ridicându-se deasupra cunoaşterii imaginative, până la ceea ce R. Steiner (1993, p. 247) numeşte **cunoaştere prin inspiraţie**. Exerciţiile pot fi orânduite astfel încât pregătirea imaginaţiei şi a inspiraţiei să se desfăşoare simultan. Lumea inspiraţiei este însă cu totul nouă în raport cu cea pur imaginativă. Prin imaginaţie, şamanul

descoperă manifestarea psihică a fiinţelor; prin inspiraţie, el pătrunde în esenţa lor spirituală.

Prin inspiraţie şamanul ajunge să descopere raporturi existente între entităţile lumii superioare, a căror natură intimă nu o poate înţelege decât cu ajutorul unui nivel mai ridicat al cunoaşterii: **intuiţia**. A cunoaşte o fiinţă spirituală prin intuiţie înseamnă să devii una cu ea, să te uneşti cu viaţa sa interioară. Inspiraţia îl face pe şaman să pătrundă adânc în natura fiinţelor şi spiritelor; prin inspiraţie învaţă să înţeleagă ceea ce sunt ele unele prin altele. Tot ceea ce şamanul poate şti despre spirite, el poate dobândi numai prin intuiţie. Ceea ce după moarte părăseşte corpul fizic al omului, trece prin stări diferite. Cele imediat următoare morţii, ar putea fi descrise, până la un anumit punct, cu ajutorul cunoaşterii imaginative. De ceea ce se întâmplă ulterior, când sufletul înaintează în perioada care desparte moartea (iniţiatică) de "o nouă naştere", ar rămâne cu totul de neînţeles imaginaţiei, dacă nu i s-ar alătura şi inspiraţia. Numai inspiraţia poate ajuta la descoperirea elementelor privitoare la existenţa sufletului în lumea spiritelor, după purificare. În evoluţia şamanului între moarte şi o nouă naştere există o perioadă în decursul căreia sufletul nu este accesibil decât intuiţiei.

Toate aceste trei modalităţi de cunoaştere superioară fac posibilă **clarviziunea** prin iluminare bruscă. M. Eliade (1995, p. 14-16) arată că acest caracter instantaneu al iluminării spirituale a fost comparat în numeroase religii cu fulgerul. Brusca manifestare luminoasă a trăsnetului sfâşiind întunericul a fost valorizată ca **mysterium tremendum** (Rudolf Otto) care, transfigurând lumea, umple sufletele de o teroare sacră. Se crede – în multe religii – că oamenii ucişi de trăsnet au fost răpiţi la Cer de zeii furtunilor, iar rămăşiţele lor pământeşti sunt venerate asemenea moaştelor. Cel care supravieţuieşte unei astfel de

experienţe suferă o transformare radicală; el începe o nouă existenţă, este un om complet nou. Un **yakut** scăpat cu viaţă după ce fusese lovit de trăsnet a povestit că zeul coborâse din cer, îi sfârtecase trupul şi apoi îl înviase - iar ca urmare a morţii şi a învierii sale iniţiatice a devenit şaman. “Acum, a spus el, văd ce se petrece în jur până la o distanţă de treizeci de verste” (C.W. Ksenofontov, 1930, p. 76). Este semnificativ faptul că, în acest exemplu de **iniţiere instantanee**, tema morţii şi a învierii este însoţită şi comparată de motivul iluminării bruşte. Lumina orbitoare a fulgerului provoacă transmutaţia spirituală prin care omul capătă darul viziunii. “A vedea la o distanţă de treizeci de verste” este formula tradiţională prin care şamanismul siberian desemnează **clarviziunea**.

Potrivit informaţiilor culese de Knud Rasmussen (1930, p. 112) de la şamanii eschimoşi **iglulik**, acest tip de clarviziune este rezultatul unei experienţe mistice numite “fulger” sau “iluminare” (**quamanek**): “o lumină misterioasă pe care şamanul o simte brusc în corpul său, în cap, chiar în centrul creierului, un far imposibil de explicat, un foc luminos datorită căruia poate vedea prin întuneric, la propriu şi la figurat, căci acum, chiar cu ochii închişi, reuşeşte să sfredelească tenebrele, distingând lucruri şi evenimente viitoare, invizibile pentru alţi oameni; în felul acesta el poate cunoaşte viitorul şi tainele celorlalţi”. Când şamanul trăieşte experienţa luminii mistice nimic nu-i rămâne ascuns, “nu numai că este capabil să vadă la o mare distanţă, dar poate chiar descoperi sufletele furate...” (**ibid**., p. 113).

M. Eliade (1995, p. 15-16) rezumă astfel trăsăturile esenţiale ale acestei experienţe a iluminării mistice: a) ea este rezultatul unei pregătiri îndelungate, dar se produce totdeauna brusc, asemenea unui “fulger”; b) este o lumină interioară, percepută în tot trupul, dar mai ales în cap; c) când este trăită

pentru prima dată, este însoțită de o experiență a zborului în aer; d) presupune atât capacitatea de a vedea la distanță cât și **clarviziune**.

Deși este receptată ca o lumină interioară, percepută ca un fenomen luminos, iluminarea îi oferă eschimosului facultăți paragnomice, favorizând dezvoltarea unei cunoașteri superioare de tip mistic care poate avansa până la capacitatea de "a vedea spirite", în vis sau în stare de veghe. E.M. Loeb (1929, p. 60-89) arată că la populația **mentawei**, "vederea" spiritelor, dobândită fie spontan, fie prin efort de voință, acordă instantaneu putere magică șamanilor. Vrăjitorii **dukun** ai populațiilor **minangkabau** din Sumatra își desăvârșesc învățătura pe un munte; acolo ei învață cum să devină nevăzuți și cum să vadă, noaptea, sufletele morților, ceea ce vrea să însemne că au devenit "spirite", că ei înșiși **sunt** morți.

Un șaman australian din tribul **yaralde** descrie spaimele inițiatice care însoțesc **vederea** spiritelor și a morților: "Când te vei așeza ca să ai aceste viziuni, și când le vei avea, ceea ce ai să vezi va fi oribil, dar să nu te sperii... Însă unele din aceste viziuni sunt ale unor spirite rele, unele sunt asemeni șerpilor, altele asemeni unor cai cu corp omenesc, aidoma unor flăcări lacome. Vei vedea arzând colibele tribului tău, vei vedea mlaștini de sânge inundând totul împrejur; ploaie, fulgere, trăsnete; pământul se va cutremura, dealurile se vor clătina, apele vor clocoti și copacii încă în picioare se vor apleca până la pământ în vântul năprasnic. Să nu te temi. Dacă te scoli în picioare n-ai să mai vezi aceste priveliști; dacă te culci la loc, le vei vedea iarăși, în cazul în care spaima ta nu va fi peste măsură de mare. Dacă însă te vei speria peste măsură, pânza (sau firul) de care atârnă aceste priveliști se va rupe..." (A.P. Elkin, **Aboriginal Men of High Degree**, Sydney, 1946, p. 70-71).

Tot la populaţia **mentawei**, "un bărbat şi o femeie pot să devină vizionari dacă sunt fizic răpiţi de spirite. Potrivit spuselor şamanului **Sitakigagailau**, tânărul a fost ridicat la cer de spiritele cerului şi acolo a primit un trup miraculos aidoma lor. S-a întors apoi pe pământ şi a ajuns vizionar; în vindecările sale era ajutat de spiritele cerului..." (E.M. Loeb, 1929, p. 67-70).

Clarviziunea este o putere paranormală care are funcţia unei **generatrice** (a unei matrici generatoare) de alte puteri paranormale specific şamanice. Şamanul dobândeşte unele puteri paranormale în care crede necondiţionat. Atât şamanii siberieni şi arctici cât şi şamanii **medecine-men** australieni merg pe jăratic, dispar şi reapar în mod misterios, au darul clarviziunii, pot citi gândurile celorlalţi etc. (A.P. Elkin, 1946, p. 52-57).

Şamanul îşi perfecţionează organismul până la **bisexualitate** ca sursă a puterii sacre. În şamanismul siberian, se întâmplă ca şamanul să cumuleze **în mod simbolic** ambele sexe: costumul pe care-l poartă este împodobit cu simboluri feminine, iar în unele cazuri şamanul se străduieşte să imite comportamentul femeilor. M. Eliade relatează exemple de şamanism în care bisexualitatea este atestată ritual, deci concret: şamanul se poartă ca o femeie, se îmbracă cu haine femeieşti, uneori chiar îşi ia un soţ. Această bisexualitate sau asexualitate rituală este socotită a fi **un semn al spiritualităţii**, al legăturilor cu Zeii şi spiritele, şi totodată o sursă a puterii sacre. Căci şamanul – după explicaţiile lui M. Eliade (1995, p. 109-110) – reuneşte în el cele două principii polare; şi întrucât **propria lui persoană constituie o hierogamie**, el reface simbolic unitatea dintre Cer şi Pământ, asigurând astfel comunicarea între Zei şi oameni. Această bisexualitate este trăită ritual şi extatic; ea este asumată ca o condiţie a depăşirii condiţiei omului profan.

Scopul final şi justificarea teleologică a bisexualităţii rituale este **transformarea omului**.

La şamanii siberieni şi indonezieni s-a observat o inversare a comportamentului sexual spre a trăi, **în concreto**, androginia rituală. Androginizarea rituală de tip şamanic trădează un efort
disperat de a ajunge, prin mijloace fiziologice, la **o totalitate paradoxală** a fiinţei umane.

Pentru şaman natura este sacră, de aceea el crede că arborii şi animalele au puteri sacre ascunse. Mai mult, el crede că prin contopire cu natura vie dobândeşte el însuşi puteri şi atribute magice şi sacre. Astfel şamanul este un tip special de personalitate care tânjeşte după sacralitate şi care are multe din trăsăturile lui **Homo religiosus** (M. Eliade 1992, p. 188-190) care crede întotdeauna că există o realitate absolută, **sacrul**, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea şi, prin urmare, o sanctifică şi o face **reală**. Şamanul este şi el un tip de **Homo religiosus** care crede că viaţa omului şi întreaga natură are o origine sacră şi că existenţa umană îşi actualizează toate potenţialităţile în măsura în care este religioasă, adică în care participă la realitate.

Şamanul crede necondiţionat în **fatalitate**. Ne amintim că, în unele şamanisme, alegerea divină se manifestă printr-un vis în care se vede coborând din cer un fir. Firul este un ordin al Cerului ca el să devină şaman. Coborârea firului are caracterul unei fatalităţi: e ca şi cum destinul individului ar fi dezvăluit brusc. Într-adevăr, persoana aleasă simte că şi-a pierdut libertatea personală: ea se simte prizonieră, "legată" prin voinţa Altcuiva, "înlănţuită". Firul coborât de sus anunţă că vocaţia şamanului a fost hotărâtă de Zei. Nesupunerea faţă de decizia divină se pedepseşte cu moartea, dar nu moartea iniţiatică, sacră care duce la înviere, ci moartea profană.

Aşadar, şamanul este o persoană care nu militează pentru câştigarea libertăţii în sensul existenţialist al termenului; de dragul dobândirii puterilor şamanice, magice şi paranormale, el acceptă să fie stăpânit şi dominat de către zei. Şamanul se lasă posedat de către zei, dar deseori idealul său este **de a stăpâni spiritele** şi mai puţin de a se lăsa "posedat" de ele.

Elementul esenţial şi specific al spiritualităţii şi personalităţii şamanice este **extazul**: şamanul este un specialist al sacrului capabil să-şi abandoneze trupul şi să întreprindă călători cosmice în spirit (în transă). "Posesia" de către spirite, deşi atestată într-un mare număr de şamanisme nu pare să fi fost un element primar şi esenţial. Ea indică – după opinia lui M. Eliade (1993, p. 273) – mai curând un fenomen de degenerescenţă: scopul suprem al şamanului este să-şi abandoneze trupul şi să urce la Cer sau să coboare în Infern, şi nu să se lase "posedat" de spirite auxiliare, de demoni sau de sufletele morţilor.

Şamanii sunt persoane care **se singularizează** în cadrul societăţilor în care trăiesc prin trăsăturile menţionate. Ei sunt oameni care s-au separat de restul comunităţii prin intensitatea propriei lor experienţe mistico-magice. Personalitatea şamanului este mai curând **mistică** decât religioasă. Şamanii formează o **elită mistică**, restrânsă care călăuzeşte viaţa religioasă a comunităţii (să nu uităm şi calitatea lor de preoţi) şi veghează la "sufletul" ei. Şamanul este marele specialist în materie de suflet omenesc; numai şamanul îl poate "vedea", pentru că el îi cunoaşte şi "forma" şi funcţiile. Şamanul îşi începe noua, adevărata sa viaţă printr-o "despărţire", adică, printr-o criză spirituală din care nu lipsesc nici frumuseţea, nici măreţia tragicului. Să ne reamintim, de pildă, că zborul şamanic este atribut al visului şi al iluminării, un act magic. Orice ascensiune

exprimă **dorința de putere**, iar zborul ca har al șamanilor și simbol arhetipal al ascensiunii mistice se manifestă, mai ales, în plan spiritual, întrucât "oniricul și imaginarul participă la magia extazului" (M. Eliade).

Șamanul este un "privilegiat"

Scientistul (ecologistul) vizionar Mario Mercier (1993, p. 141-142), care a practicat șamanismul **din interior**, ne arată că există o **cunoaștere dincolo de cunoaștere**, o cunoaștere dincolo de știința convențională. Prin statutul și rostul ei știința este o cunoaștere convențională care se dezvoltă și se apără refuzând și combătând cunoașterea neconvențională, neconformistă. Așa a procedat întotdeauna, în primă fază, până când ceea ce era "neconvențional" și antiparadigmatic" a devenit rațional și demn de cunoscut.

"Întemnițat într-o dimensiune dată, omul de astăzi nu se poate lipsi de garanții științifice, deoarece crede că în ele constă cheia puterii sale mentale. În plus, sistemul său referențial de gândire și analiză, rezultat al unei culturi de suprafață, pseudo - securizată, îl îndepărtează de adevăratul **simț psihic** (subl. a.). Istoricitatea este drama lui și nu poate concepe că, dincolo de cercul strâmt al ideilor care i-au fost inoculate, există Spații și Lumi diferite, populate cu ființe care se mișcă după legi total opuse. Aceste Lumi nu se pot dezvălui stadiului profan decât cu ajutorul Imaginației și nu pot fi percepute ocult decât prin intermediul unui simț inițial, astăzi foarte tocit, numit al șaselea simț. Numai cei care, prin natura lor, printr-un efort nemaipomenit, au scăpat de uniformizarea sistematică a gândirii pot intra în contact cu aceste Lumi înspăimântătoare și miraculoase, paralele sau interferând cu noi. Șamanul face parte dintre acești **privilegiați**" (M. Mercier, 1993, p. 141-142).

Însă aceste "privilegii" șamanul le-a obținut cu prețul unor căutări continue, întrecându-se mereu pe sine, abolindu-și

toate structurile stabilite şi, mai ales, datorită decompartimentării fenomenelor. Stăpânirea “energiilor trezite”, dominarea Puterilor ascunse, reclamă o vigilenţă şi o solidă rezistenţă, atât psihică cât şi mentală, din partea celui care caută şi cercetează. Este o luptă de fiecare clipă, fără garanţii de izbândă, o luptă care îmbogăţeşte şi care aduce un solid echilibru mental.

“A şti să te fixezi în Axa direcţională a Marii Forţe imaginative, iată principalul scop al omului care vrea să devină şaman. Aceste puteri le are cel care ştie să se situeze pe această linie de energie, printr-o continuă reînnoire a sa şi prin harul specific” (M. Mercier, 1993, p. 146). Însă aceste puteri nu-i aparţin. Nu-i sunt decât împrumutate şi ele depind, în parte, de inima omului care le va folosi. Dacă are o “inimă dublă” (Mercier înţelege prin “inimă dublă” semnul duplicităţii şi al dorinţei de a înfăptui răul) puterile sunt nefaste, fapt care îl va ţine departe de accesul la cunoaştere. Adevăratul **om magic** este, înainte de orice, un **om plin de căldură**, un om de omenie.

Datorită disponibilităţii sale psihice şamanul se pune de acord cu Marele Ritm universal. Îi descifrează în parte miraculoasele şi nenumăratele mesaje. Toate Energiile găsesc în el un centru de convergenţă sau de consonanţă (cum ar fi spus Ştefan Odobleja), energii pe care le va exprima şi transmite în radiaţii benefice, puse în slujba comunităţii sale. Omul arhaic, cu spiritul său încărcat de arhetipuri, acel **Homo contemplativus** care trăia în armonie cu Natura şi Universul; cu Marele Ritm Cosmic, adept al unei cunoaşteri prelogice, de tip intuitiv, a devenit, treptat, un spirit pozitiv, refractar la orice manifestare a suprasensibilului.

Scufundarea în transa extatică, după cum consideră Mioara Adina Avram (1993, p. 148), iniţierea într-o practică magico-religioasă misterioasă prin recursul la anumite Spirite superioare, toate acestea ţin de **mediumnitate**, de acea

componentă a spiritualităţii originare, de acea forţă energetică neperisabilă, purtătoare de influxuri pozitive sau negative (magia albă sau magia neagră). Şamanul nu este nici vrăjitor, nici preot (de vreme ce şamanismul nu este o religie!), ci un fel de **mag**, un om înzestrat cu capacităţi paranormale, cu **o conştiinţă intuitivă** (intuiţie mistică) remarcabilă. Posedând puterea supranaturală a telepatiei, a clarviziunii şi a claraudiţiei, el este un psiholog în cel mai înalt grad, cu o putere psihică şi un dinamism sinergetic de invidiat. Şamanul, prin atingerea acestui echilibru psihic, prin dominarea parametrilor senzoriali, prin depăşirea pragurilor senzoriale până în supra – şi subliminal, prin trăirea într-un timp nu istoric ci cosmic, independent de voinţa omului, prin deschiderea întru Spirit şi armonia cu Energia superioară, se pare că a depăşit limitele umanului convenţional. Şamanismul nu este altceva, în opinia lui Mario Mercier (1993), decât "ştiinţa naturii şi a sufletului, mai evoluată, mai profundă decât psihanaliza".

Receptacol senzitiv, "purtător de cuvânt" al Spiritelor care-l străbat, călăuzitor al sufletelor, medic, interpret al viselor, poet, muzician, făuritor, actor, şamanul ştie că această viaţă terestră nu este decât proiecţia obscură a adevăratei vieţi care se găseşte în microcosmos ca şi macrocosmos, a vieţii pe care n-o vedem, dar a cărei fulgerătoare prezenţă majoritatea oamenilor au presimţit-o, cel puţin o dată de-a lungul existenţei lor.

CAPITOLUL XVI

Transa şamanică şi psihologia transpersonală

Multe din tehnicile extazului şamanic, metodele iniţierii şi trăiri incluse în transa şamanică ne duc cu gândul la metodele psihologiei transpersonale. Şamanii, din unele zone geografice, folosesc substanţe halucinogene (din plante, mai ales ciuperci) pentru provocarea transei. În anul 1943, chimistul elveţian Albert Hoffmann a obţinut prin sinteză **diethylamida acidului lisergic**, pe care l-a numit LSD 25. El a extras acidul lisergic din "Claviceps purpurea", un parazit al secarei (vezi: A. Hoffmann "LSD – Mein Sorgenkind", Stuttgard, 1979).

Experimentarea ştiinţifică modernă cu LSD are importante implicaţii în cele mai diverse domenii ale psihologiei: psihologia persoanei, psihologia imaginaţiei, psihopatologie, psihologia creaţiei artistice, psihologia credinţei religioase, psihologia trăirilor mistice etc. Unele şedinţe (experimente) îmbrăcau forma profundelor experienţe religioase şi mistice, destul de asemănătoare cu cele descrise în textele sacre ale marilor religii ale lumii care ne-au fost transmise de-a lungul secolelor. Posibilitatea declanşării unor astfel de experienţe prin intermediul unui produs chimic au provocat o dezbatere animată şi interesantă referitor la "misticismul instantaneu" sau "chimic"

şi discuţii fără sfârşit privind valoarea şi "onestitatea" acestor fenomene. Sunt diferite opinii şi diverse puncte de vedere.

Unii experimentatori consideră că observaţiile culese în şedinţele **psihedelice** (termenul **psihedelic** a fost inventat de Humphrey Osmond: semnifică spiritul manifest sau revelator pentru **psyché**, adică o eliberare a tensiunilor şi conflictelor din psihism), permit să se extragă din contextul lor sacru anumite fenomene religioase, care să se reproducă în laborator. Dacă misterele religiei îşi găsesc o explicaţie în termeni de neurofiziologie şi biochimie cerebrală, sacrul îşi pierde raţiunea de a fi. După unii teologi, LSD şi alte substanţe psihedelice au fost de natură sacră, şedinţele relevând caracterul lor sacru, din moment ce ele puneau individul în contact cu realităţile transcendentale. Tendinţa opusă refuză recunoaşterea caracterului sacru al fenomenelor religioase în experienţele LSD: efectele observate nu pot fi comparate cu cele referitoare la "graţia divină", asceza mistică, abnegaţia religioasă. Facilitatea aparentă cu care aceste experienţe au fost produse şterge întreaga lor valoare ştiinţifică, în domeniul psihologiei sau metafizicii.

Stanislav Grof (psihiatru ceh emigrat în S.U.A., întemeietorul de drept al psihologiei transpersonale) arată că LSD este **un amplificator nespecific** de procese mentale care favorizează emergenţa diverselor manifestări şi stări care ţin de profunzimile inconştientului (personal sau colectiv), (vezi: S. Grof, 1983).

Fenomenele psihedelice provocate de LSD sunt extrem de diversificate şi produc transformări nespecifice şi stranii aproape în toate procesele psihice şi neurofiziologice:

1. În plan neurofiziologic: LSD stimulează sistemul nervos autonom. Manifestările neurovegetative pot fi de natură simpatică sau parasimpatică. Efecte simpatice pot fi: accelerarea

pulsului, creşterea tensiunii arteriale, dilatarea pupilelor, tulburări de vedere şi de concentrare, transpiraţie puternică, răcirea extremităţilor etc. Unele efecte parasimpatice: încetinirea pulsului, diminuarea presiunii arteriale, salivare excesivă, secreţii lacrimale, vomă etc.

2. Transformările perceptive sunt cele mai frecvente. Sunt afectate mai ales percepţiile vizuale. Subiectul descrie lumini intermitente, figuri geometrice şi variaţii iluzorii ale mediului, viziuni sau chiar clarviziuni de o mare complexitate. Se înregistrează hipersensibilitate la sunete, dificultatea de a discrimina stimulii auditivi, apar iluzii şi halucinaţii acustice. Apar, de asemenea, iluzii olfactive şi gustative, cu caracter pseudohalucinatoriu, mai ales în timpul fazei de regresie de vârstă. Creşte sau scade sensibilitatea tactilă, se deformează percepţia imaginii corporale.

3. Alterări ale percepţiei timpului şi spaţiului: în cazuri extreme, câteva minute durează secole sau invers. Natura secvenţială a evenimentelor dispare: trecut – prezent – viitor se confundă unul cu altul. Noţiunea de spaţiu cunoaşte aceeaşi deformare: distanţele sunt supra – sau subestimate; volumul obiectelor este fără legătură cu masa lor reală. Unii subiecţi îşi pierd simţul preciziei în evaluarea spaţiului sau au iluzia rarefierii sau condensării aerului.

4. Modificări afective. Apare **euforia** care se manifestă ca o exaltare vie, însoţită de hohote de râs intempestiv, o bucurie exuberantă, sentimente de pace interioară şi seninătate, o relaxare profundă, un extaz orgiastic, senzaţii de voluptate sexuală. Subiecţii depresivi simt o mare tristeţe, melancolie profundă, dezesperare împinsă până la tentative de sinucidere.

5. Transformări ale gândirii, inteligenţei sau memoriei. Procesele gândirii (operaţiile, înţelegerea, conceptualizarea, rezolvarea de probleme) pot fi accelerate sau încetinite. Deşi gândirea logică şi abstractă este, în general, posibilă, prevalează

gânduri imagistice alogice şi asociaţii de idei de natură onirică. Apar şi cazuri de inspiraţii şi intuiţii subite. În ceea ce priveşte memoria şi inteligenţa, testele psihologice relevă o uşoară scădere a performanţelor normale.

6. Modificări psihomotrice: unii subiecţi râd fără vreun motiv, alţii au o tendinţă difuză de agresiune, se comportă foarte teatral sau cedează diverselor impulsuri.

7. Stări modificate ale conştiinţei. Nu se constată decât în mod excepţional simptome cantitative care trădează somnolenţa, stupoarea sau coma. Conştiinţa suferă o transformare esenţială de natură onirică (asemănare izbitoare cu visul şamanic!). Conştiinţa poate transcende limitele obişnuite al **Ego**-ului şi poate îngloba fenomene ale Inconştientului profund, inaccesibile în circumstanţe normale. St. Grof (1983) se referă la expansiunea şi la contracţia conştiinţei. În unele cazuri subiectul ajunge să urce până la nivelul **supraconştiinţei** sau până "conştiinţa spiritului universal".

8. Sexualitatea este influenţată în diverse moduri. Ea este, deseori, ori foarte inhibată ori exacerbată (şedinţe psihedelice lungi, sunt dominate de emoţii, sentimente şi fantasme sexuale). Uneori experienţele sexuale ajung până la manifestări sadice sau tendinţe spre perversiuni.

9. Experienţa artei: percepţia unică a culorilor şi formelor, ca şi impactul submergent al muzicii, favorizează o nouă modalitate de trăire şi de creaţie artistică. Unii subiecţi conservă pentru totdeauna această "aptitudine provocată". Potenţialul creativ este dinamizat în timpul şi puţin timp după şedinţa LSD.

10. Experienţele religioase şi mistice reprezintă categoria cea mai interesantă şi stupefiantă a fenomenelor LSD (vezi I. Mânzat, **Psihologia credinţei religioase (transconştiinţa umană)**, 1997). Incidenţa lor pare direct legată de numărul

şedinţelor la care subiectul a participat deja şi de doza administrată. În timpul şedinţelor LSD, subiecţii trăiesc experienţe ale morţii şi renaşterii şi ajung la sentimente de uniune cosmică; ei evoluează în lumi în care domină apariţii divine sau demonice. Deseori relatările lor corespund, în mod surprinzător, cu descrierile din cărţile sacre ale marilor religii sau din textele mistice a civilizaţiilor arhaice (dinainte de Hristos).

LSD permite abordarea şi provocarea psihozei experimentale. Prin LSD se face terapia psiholitică. Timp de 17 ani (1957 – 1974) Stanislav Grof a realizat experimente spectaculoase şi adesea şocante folosind LSD şi alte substanţe psihedelitice. În această perioadă el a condus circa trei mii de şedinţe psihedelice şi a studiat însemnările din astfel de şedinţe (experimente) a circa două mii de colegi (psihiatri şi psihologi) din Europa şi S.U.A. Mai târziu, din cauza legislaţiei restrictive cu privire la LSD (în S.U.A.), el a fost nevoit să renunţe la terapia psihedelică şi a îmbrăţişat metode terapeutice care generează stări asemănătoare, fără substanţe chimice sau droguri. Aceleaşi efecte au fost provocate şi prin exerciţii de meditaţie (buddhism Zen), hipnoză, autohipnoză şi alte metode (posibil şi unele metode ale transei şamanice). Grof nu ne oferă detalii precise în legătură cu utilizarea în practică a acestor metode, păstrând un secret în jurul metodologiei transpersonale.

Psihologia transpersonală, care se dezvoltă în California începând cu anul 1969, este considerată "a patra forţă" a psihologiei (primele trei forţe sunt: behaviorismul, psihanaliza şi psihologia umanistă) şi, în acelaşi timp, o continuare şi o adâncire a psihologiei umaniste. **Transpersonal** înseamnă "dincolo de persoană", ceea ce reprezintă idealul oricărui şaman. Dincolo de propria sa persoană omul ajunge, mai ales, prin transă.

Psihologia transpersonală, după cum vom vedea, are multe obiective şi metode asemănătoare cu cele ale transei şamanice. Sunt mari diferenţe în ceea ce priveşte interpretarea şi descrierea tablourilor simptomatice. Cauzele sunt divergente dar efectele sunt surprinzător de convergente (vezi: I. Mânzat, **Istoria universală a psihologiei** (istoria modernă şi contemporană, 1860 – 1994), 1994, p. 133-135).

Această nouă orientare a psihologiei omului este "în căutarea umanului pierdut" şi este marcată de "nostalgia originilor" presupus divine ale omului. Ea este nemulţumită de "parţialitatea" cercetărilor experimentale ale psihologiei contemporane, de faptul că se centrează asupra unor aspecte limitate ale psihismului uman, şi nu întotdeauna asupra celor esenţiale, că ea nu explorează în totalitate şi în profunzime stările psihice deosebite, că este prizoniera metodelor tradiţionale şi neconvenţionale. Psihologia transpersonală plasează în centrul preocupărilor sale **conştiinţa** (într-un sens foarte larg: toate stările modificate ale conştiinţei, inclusiv supraconştiinţa, sau "conştiinţa cosmică"). Conştiinţa este concepută a fi "dimensiunea centrală care oferă baza şi contextul tuturor experienţelor", ea este "solul" şi "marea minţii universale". Această nouă modalitate de abordare a psihismului uman speră să deschidă noi orizonturi psihologiei şi prin aceasta să dezmărginească şi potenţialităţile manifeste sau ascunse ale psihismului uman. Ea caută răspuns la o seamă de întrebări tulburătoare: cum ar putea fi eliberat omul de cercul prea strâmt al condiţionărilor interne?; cum ar putea fi ajutat omul să acceadă la trăirea împlinită, integrală a stărilor de conştiinţă?; cum ar putea fi puse în disponibilitate toate puterile conştiinţei? Psihologia transpersonală încearcă să răspundă: prin eliminarea contradicţiilor defensive şi a obstacolelor interne; prin liniştirea

şi relaxarea minţii; prin reducerea distorsiunilor perceptuale; prin controlul voluntar al stărilor interne (psihice şi fiziologice); prin autocunoaştere şi transformare spirituală; prin expansiunea conştiinţei umane. În esenţă, psihologia transpersonală pledează pentru împlinirea **Self**-lui prin **transcendere, cosmizare şi sinergie**.

În cercetările sale, Stanislav Grof (1975, 1983) demonstrează experimental existenţa unui plan transpersonal al conştiinţei, adică o extindere a câmpului conştiinţei **dincolo de limitele convenţionale** ale organismului şi ale psihismului uman. Aceasta este şi planul inconştientului colectiv, care conţine arhetipurile, descoperite de marele psiholog elveţian Carl Gustav Jung (1875 – 1961). Este o **conştiinţă arhetipală** în care individul se simte una cu cosmosul ca totalitate; ea poate fi echivalată cu conceptul tradiţional al **spiritului uman transcendent**.

În urma studiilor şi a rezultatelor adunate, S. Grof (1983) a reuşit să elaboreze o **cartografie a inconştientului**, o hartă a fenomenelor psihice inconştiente care cuprinde trei câmpuri:

a) **câmpul experienţei psihodinamice**, asociat cu evenimente din prezentul şi trecutul persoanei;

b) **câmpul experienţei perinatale** care se află în legătură cu fenomene biologice ale partului;

c) **câmpul experienţei transpersonale** care depăşeşte limitele persoanei individuale. Câmpul transpersonal se referă, în esenţă, la **transcendere şi cosmizare**.

Stanislav Grof (1983, p. 50-70) elaborează conceptul COEX (experienţă condensată): această experienţă nu apare sub forma unor elemente izolate, ci numai într-un proces de trăiri. Ulterior, Grof a extins conceptul descoperind că "sistemul experienţei condensate" formează un principiu psihologic general. Cartografia lui Grof este confirmată de psihologia analitică a lui C.G. Jung, de **psihosinteza** lui Robert Assagioli,

de experienţele paroxistice ale lui Abraham Maslow ca şi de şcolile religioase şi mistice ale diverselor culturi.

Robert Assagioli (1888 – 1974) în lucrarea sa "Psihosinteza: pentru armonia vieţii" (Mediteranee, Roma, 1965) realizează o inversiune copernicană: trece de la psihanaliză la psihosinteză. Scrierile lui Assagioli au fost, repede şi superficial, calificate ca spiritualiste. De fapt, el este un explorator al înălţimilor spiritului, contrar forărilor în abisal al psihanalizei freudiene. El studiază şi trăieşte "aventuri lungi şi înflăcărate, precum călătoriile prin spaţiile extraterestre" prin care încearcă să descrie dezvoltarea spirituală a omului. Acest psihiatru şi psihoterapeut, observă că termenul "transpersonal" a fost utilizat aproape de către toţi psihologii "umanişti", dar mai ales de către Abraham Maslow şi de cei a căror şcoală se poate numi "spirituală" (în nici un caz, spiritistă!). După cum remarcă Laurenţiu Mitrofan (1997, p. 339), din unghiul de vedere strict ştiinţific, este un termen adecvat, mult mai precis, exprimând clar ceea ce se situează dincolo de abordarea obişnuită a personalităţii: "termenul evită confuzia cu multe fenomene care acum sunt denumite spirituale, dar care de fapt sunt pseudospirituale sau parapsihologice". În concepţia lui Assagioli, folosirea predilectă a termenului "spiritual" nu se reduce doar la experienţe religioase specifice, ci include toate etapele conştiinţei şi include toate acele funcţii şi activităţi care capătă valoare normativă: valori etice, estetice, eroice, umaniste şi altruiste. "Dezvoltarea spirituală – afirmă Assagioli – include toate experienţele conectate cu trezirea conţinuturilor supraconştientului, care poate include sau nu experienţa Self-ului".

În lucrarea sa "Dezvoltarea transpersonală" (1993) el prezintă în prima parte, dintr-o perspectivă cognitivă, tema universului supraconştientului, iar în partea a doua, desfăşoară

etapele incluse în procesul dezvoltării spirituale. A treia parte se referă la aplicarea efectelor acesteia în viaţa cotidiană. Pentru fiecare proces psihic există două momente inseparabile şi distincte: primul – conştientizarea şi înţelegerea şi al doilea – aplicarea lor şi aprecierea spirituală a vieţii şi a diferitelor sale manifestări. Departe de a fi teoretice şi nepracticabile, ele sunt revoluţionare, dinamice şi creative (apud L. Mitrofan, 1997, p. 339-340).

Experienţele transpersonale, constatate şi verificate de către Stanislav Grof se referă la:

a) expansiunea temporală a conştiinţei: experienţe embrionare şi foetale, experienţe ancestrale, experienţe colective şi rasiale, experienţe filogenetice, încarnări trecute, precogniţie, "clairvoyance", "clairaudience", călătorii în timp;

b) expansiunea spaţială a conştiinţei: transcenderea Ego-ului în relaţiile interpersonale, experienţa unităţii duale, identificarea cu alte persoane sau grupuri, identificare animală sau vegetală, conştiinţa materiei organice, conştiinţa planetară şi extraplanetară, experienţe în afara corpului, premoniţii, telepatie;

c) contracţia spaţială a conştiinţei: conştiinţă organică, tisulară şi celulară, experienţe mediumnice, întâlniri cu spirite omeneşti şi supraomeneşti, experienţe din alte universuri şi întâlniri cu locuitorii lor, experienţe arhetipale şi mitologice, înţelegerea intuitivă a simbolurilor universale;

d) conştiinţa spiritului universal;

e) vidul supracosmic şi metacosmic.

S. Grof pune în relaţie experienţele transpersonale cu **tanatologia** - punând bazele **psihotanatologiei** – într-o carte pe care o scrie în 1982 împreună cu soţia sa (Joan Halifax Grof) intitulată "**La Rencontre de l'Homme avec la Mort**".

Tanatologia este o disciplină medicală care se ocupă cu descrierea experienţelor trăite de muribunzi, de reanimaţii din

moartea clinică (Dr. R. Moody – 1975, Dr. Elisabeth Kübler – Ross, Dr. M. Rawlings). Accentul cade pe analiza şi prelucrarea relatărilor bolnavilor reanimaţi din "moartea clinică". Aceste relatări reproduc "experienţe" trăite cu mare intensitate de către cei în cauză şi prezintă toate trăsăturile fenomenelor transpersonale, astfel că deseori se realizează o **transformare a mentalului**. În linii mari, relatările coincid: se fac referiri la experienţe "extracorporale", în cursul cărora se retrăiesc momente semnificative din viaţa muribundului. Este ca un film autobiografic care se derulează cu mare viteză. De fiecare dată apare imaginea unui tunel întunecos şi lung, care-l absoarbe pe individ cu o viteză ameţitoare; la capătul tunelului se află o lumină puternică de culoare roz-violacee. În această lumină feerică individul trăieşte o stare de beatitudine, de extaz şi bucurie imensă. Apoi are loc reanimarea, reîntoarcerea la viaţă, moment ce este descris ca fiind dezagreabil comparativ cu "apogeul morţii". Dincolo de relatările subiecţilor tanatologia nu poate aduce dovezi peremptorii pentru continuarea vieţii conştiente de după moartea clinică.

Psihoterapia reîncarnării, care s-a dezvoltat în urma cercetărilor transpersonale ale lui Grof, lucrează cu pacienţii în mai multe planuri. În "planul trei" pacientul în transă trece încă odată, experienţial, prin procesul naşterii sale, de la fecundarea ovulului până la expulzarea din uter a fătului. El este confruntat cu moartea şi trăieşte "eliberarea" în naşterea sa din nou. Această "renaştere" (vulgo: "reîncarnare") este fenomenul cel mai controversat al psihologiei transpersonale. Pacientul, în stare de hipnoză, este condus regresiv, de către terapeut, până dincolo de momentul naşterii sale, în existenţa intrauterină, iar apoi într-o existenţă anterioară concepţiei. Metoda a fost aplicată pe sute de pacienţi care susţin că există o **suferinţă psihică** cu etiologie prenatală şi că această suferinţă poate fi vindecată

numai prin anamneză, prin regresie de vârstă, prin retrăirea explicită sau simbolizată şi prin reintegrarea în conştiinţa actuală a evenimentelor dramatice din presupusa viaţă anterioară care a lăsat sechelele. La psihopatul vindecat cu metode transpersonale, sechelele experienţei negative, provenind dintr-o viaţă anterioară sau din procese perinatale, dispar. Culpabilitatea iraţională, angoasa, nu se mai manifestă ca factori patogeni. Alergiile, hiperponderabilitatea maladină, epilepsia, alcoolismul sunt vindecate. Reinhold Ruthe (1988) arată că în Germania ar exista cel puţin 800 de psihoterapeuţi care practică vindecarea prin hipnoză, cu incursiuni biografice prenatale, în scopul eliberării pacienţilor de traume şi sechele traumatice dobândite în "existenţe anterioare". "Noi conştientizăm• încarnările – declară Thorwald Dethlefsen (1988), cel care a introdus «terapia reîncarnării» în Germania – nu pentru că am considera ca important sau captivant să aflăm ce a fost pacientul în viaţa sa anterioară, ci folosim încarnările pentru că, la ora actuală, nu cunoaştem un mijloc mai bun pentru atingerea scopului terapiei".

În psihologia transpersonală psihoterapia şi religia trec una în alta, iar cel vindecat găseşte eliberarea prin **resemnificarea lumii** până atunci absurdă.

Reprezentanţii psihologiei transpersonale americane, Stanislav Grof, (1983), R.N. Walsh, F. Vaughan (1980), R.W. Johnston (1982), recomandă şi o serie de metode practice: psihoterapia transpersonală, **meditaţia** care înserează o serie de tehnici preluate din psihologia orientală (buddhismul Zen, yoga, sufism, taoism etc.), autosugestia şi autohipnoza. Se propune chiar şi o **tehnologie** care presupune parcurgerea a trei stadii: a) stadiul **identificării**, capacitatea de a stăpâni şi controla emoţiile, gândurile, de a fi responsabil de sine, permiţând "selfactualization" şi autoprofeţia (similar cu **individuarea** descrisă de Jung); b) **dezindentificarea** (dezindividuarea) –

eliberarea treptată a conştiinţei de conţinuturile sale, de **ego**, depăşirea concepţiei despre Sine; c) al treilea stadiu este **autotranscenderea** ("selftranscendence", cf. Viktor Frankl, 1993) în care omul ajunge la un nou nivel al conştiinţei sale, la sănătatea extremă, când toate identităţile limitative sunt eliminate, dincolo de orice limite de timp şi spaţiu, până la "mintea universală", aspaţială şi atemporală.

Nota distinctivă a iniţierilor şamanice este credinţa că spiritul protector poate fi câştigat printr-un **efort ascetic în singurătate**. Asceza şamanică urmăreşte anihilarea personalităţii profane a novicelui, cu alte cuvinte, moartea sa iniţiatică; în multe cazuri, această moarte este anunţată de extazul, transa sau **pseudo – inconştienţa** în care intră candidatul. Iniţierile vizează transformarea spirituală a neofitului şi de aceea sunt **exerciţii transpersonale**. M. Eliade (1995, p. 87) consideră că singurătatea novicelui în sălbăticie echivalează cu o **descoperire personală** a sacralităţii cosmosului şi vieţii animale. Întreaga natură se dezvăluie ca hierofanie. Trecerea de la existenţa profană în comunitate la existenţa sanctificată prin întâlnirea cu Zeii sau cu spiritele echivalează, după opinia noastră, cu o **experienţă transpersonală**. Se poate interpreta "haosul" psihic al viitorului şaman ca pe un semn că omul profan "se dizolvă" şi că se pregăteşte naşterea unei noi personalităţi, dincolo de condiţia existenţială profană. În timpul aventurilor în lumea cealaltă, care urmează transfigurării sale mistice, viitorul şaman a întâlnit câteva personaje semidivine, având formă umană sau animală, şi fiecare i-a dezvăluit doctrine sau l-a învăţat secretele artei vindecării. Când s-a trezit în iurta sa, înconjurat de rude, era iniţiat, trecuse printr-o experienţă transpersonală şi putea să şamanizeze (M. Eliade, 1995, p. 122).

Şamanul devine astfel un model exemplar de personalitate pentru restul comunităţii pentru că a realizat

transcenderea şi cosmizarea şi prin aceasta a devenit asemănător cu spiritele sau fiinţele supranaturale.

Relevăm rolul extraordinar al **memoriei** în procesul iniţierii şamanice. Unii şamani pretind chiar că pot să-şi amintească existenţele anterioare. P. Radin în "The Road of Life and Death" (New York, 1945, p. 8-10) relevă date interesante referitoare la **memoria existenţei prenatale** la şamanii nord - americani. Se constată, aşadar, o aprofundare a experienţei morţii iniţiatice şi, în acelaşi timp, o întărire a memoriei şi a tuturor facultăţilor mentale. Şamanul se singularizează prin faptul că a reuşit să integreze în conştiinţă un număr considerabil de experienţe (similar cu sistemul COEX al lui Stanislav Grof), care pentru lumea profană sunt rezervate viselor, nebuniei sau stărilor **post-mortem**. Şamanii sunt consideraţi ca fiinţe sau persoane superioare întrucât puterile lor magice şi mistice se traduc prin **extinderea** capacităţilor lor mentale. Şamanul este omul care **ştie** şi care **îşi aminteşte**, adică cel care înţelege misterele vieţii şi ale morţii; pe scurt, el este omul care **împărtăşeşte condiţia spiritului**. El nu este numai un extatic, ci şi un contemplativ, un gânditor care meditează. Mircea Eliade (1995, p. 136) este atât de entuziasmat de forţa spirituală a şamanului, încât exagerează afirmând: "În civilizaţiile ulterioare, «filosoful» va fi recrutat dintre aceste fiinţe pasionate de misterele existenţei şi înclinate, prin vocaţie, spre cunoaşterea vieţii interioare".

Se întâlnesc ritualuri şamanice care atestă capacităţi transpersonale şi transconştiente, precum şi **realizări parapsihologice** comparabile cu cele ale fachirilor indo – tibetani sau ale "doctorilor" australieni în cele două Americi şi în Siberia. Peste tot însuşirea puterilor paranormale apare ca rezultat al experienţelor transpersonale de moarte şi înviere mistică, al comunicării lor cu zeii, demonii şi sufletele morţilor, al tehnicilor de demonizare şi transă (simulată sau reală).

Louis Pauwels şi Jacques Bergier (1994, p. 303-344) ne atrag atenţia că ştiinţa actuală se îndreaptă către o revoluţie în psihologia omului, ceea ce cere un "Einstein al psihologiei". Pierre Teilhard de Chardin crede că mutaţia speciei umane a început: sufletul cel nou este pe cale de a se naşte. Mutaţia aceasta se petrece în regiunile profunde ale conştiinţei şi prin "alteraţia renovatoare" apare o viziune totală şi cu totul diferită a Universului. Stării de veghe a conştiinţei i se substituie o stare superioară, faţă de care cea dinainte era doar somn. A sosit vremea adevăratei treziri. Departe de noi gândul reducţionist de a considera că pentru o asemenea "trezire" este de ajuns doar transa şamanică. Ea este doar una din căile posibile, care pot fi multiple.

L. Pauwels şi J. Bergier (1994, p. 306-307) realizează o analogie interesantă şi provocatoare între spectrul luminii şi spectrul inteligenţei. Spectrul luminii se prezintă astfel: la stânga, bandă largă a undelor hertziene şi infraroşii. La mijloc, banda îngustă a luminii vizibile; la dreapta, banda infinită: ultravioletele, razele X, razele gama şi necunoscutul. Şi dacă spectrul inteligenţei, al luminii umane, ar fi similar? La stânga infra – sau sub-conştientul, la mijloc banda îngustă a conştiinţei, la dreapta banda infinită a ultraconştiinţei. Cercetările clasice au privit conştiinţa, subconştiinţa şi inconştientul. Domeniul vast al **ultraconştiinţei** a fost explorat mai ales de către mistici şi magicieni. Un început timid dar promiţător l-au făcut psihologia umanistă şi psihologia transpersonală. A început să se studieze o a patra stare de conştiinţă. Dacă există o stare dincolo de starea de conştiinţă,

proprietăţile spiritului sunt în acea zonă, probabil, foarte diferite. Trebuie găsită o altă metodologie de cercetare: metodele pozitive ale psihologiei stărilor inferioare trebuie găsite. Credem că noua metodologie trebuie să combine, în mod complementar,

experimentul pozitiv cu experimentul mintal, tehnicile occidentale cu cele de tip oriental. Este momentul să adâncim conlucrarea dintre cele două orizonturi tematice şi metodologice.

Clarviziunea poate fi educată dacă omul învaţă să combine pe cât de intim posibil starea de veghe şi starea de super-veghe. Până acum, starea de trezire a fost evocată în termeni religioşi, esoterici sau poetici. Aportul incontestabil al taumaturgului Gurdjieff a fost de a fi arătat că poate exista o psihologie şi o fiziologie a acestei stări.

Marele biolog englez J.B.S. Haldane a reclamat, printre primii, lărgimea câmpului de prospecţiune al ştiinţei, dreptul la observarea fenomenelor neconforme cu spiritul raţional. El a insistat, de multă vreme, ca ştiinţa să studieze sistematic noţiunea de **trezire mistică**. Încă din 1930, când în psihologie domnea behaviorismul şi freudismul, în cărţile sale "Inegalitatea omului" şi "Lumile posibile", în ciuda poziţiei sale de savant oficial, declarase că universul era fără îndoială mai straniu decât se credea şi că mărturiile poetice sau religioase despre o stare de conştiinţă superioară stării de veghe trebuie să facă obiectul cercetării ştiinţifice.

În afară de somn şi veghe există neîndoielnic încă o stare de conştiinţă. De pildă, transa şamanică nu este nici somn pur, nici veghe pură şi nici vis, ci o combinaţie specifică între toate acestea. De la originile omenirii şi până în zilele noastre abundă mărturiile cu privire la existenţa unor stări de conştiinţă superioară stării de veghe. Haldane a fost, fără îndoială, primul savant modern hotărât să examineze ştiinţific noţiunea de **supraconştiinţă**. Noi am botezat această stare cu numele de **transconştiinţă** - conştiinţă a transcenderii şi cosmizării, care se dezvoltă ca o sinergizare a conştiinţei, subconştientului şi inconştientului (I. Mânzat, 1997). Transconştiinţa aflată deasupra conştiinţei comune, fiind generatoarea unor procese şi

operaţii psihice care depăşesc performanţele cunoscute ale conştiinţei: intuiţia, premoniţia, clarviziunea, revelaţia (naturală şi mistică) etc.

Această stare ascensională pe care o numim transconştiinţă este greu de descris prin limbajul convenţional. Se ştie că poate fi atinsă în mod voluntar. Toate tehnicile orientale şi exerciţiile misticilor converg înspre acest scop. Se ştie, de asemenea, că este posibil – după cum mărturiseşte Vive Kananda – "ca cineva care nu cunoaşte această ştiinţă (ştiinţa exerciţiilor mistice) să ajungă din întâmplare la această stare". Literatura poetică din lumea întreagă colcăie de mărturii despre această bruscă şi surprinzătoare "iluminare". Şi oare câţi oameni, care nu sunt nici poeţi, nici mistici, nu s-au simţit, pentru o fracţiune de secundă, trecând foarte aproape de această stare?

Louis Pauwels şi Jacques Bergier (1994, p. 327) susţin că medicii şi psihologii încep să studieze, pentru nevoile armatei, comportamentul omului în timpul căderii fără greutate. Dincolo de un anumit grad de acceleraţie, greutatea este abolită. Pasagerul avionului experimental lansat în picaj pluteşte în aer câteva secunde. S-a constatat că pentru unii căderea aceasta este însoţită de o senzaţie de extraordinară fericire. Pentru alţii, de o angoasă accentuată, de oroare.

Este posibil ca trecerea – sau schiţarea unei treceri – de la starea de veghe obişnuită la starea de conştiinţă superioară (iluminată, magică) să provoace anumite schimbări subtile în organism, dezagreabile pentru unii oameni şi agreabile pentru alţii.

Conceptul "stare de trezie" pare la fel de vechi ca însăşi omenirea. El este cheia celor mai vechi texte religioase şi poate că omul de Cro-Magnon căuta deja să atingă această stare. Tratarea cu radiocarbon în scopul datării a permis să se constate

că indienii din sud-estul Mexicului, acum peste şase mii de ani, consumau anumite ciuperci ca să-şi provoace **hiperluciditatea**. Este vorba de a face să se deschidă "cel de-al treilea ochi", de a depăşi starea de conştiinţă obişnuită în care totul este doar iluzie, prelungire a viselor din somnul profund. "Trezeşte-te, adormitule, trezeşte-te!" De la Evanghelii la basme, mereu aceeaşi admonestare.

Oamenii au căutat această stare de trezire în rituri, dansuri, cântece, mortificare, post, chiar fizic, felurite droguri etc. Când omul modern va cântări importanţa mizei – ceea ce nu va întârzia să se întâmple – alte mijloace vor fi cu siguranţă găsite. Cui trebuie oare să atribuim această trezire a "supra-conştiinţei" ?. Religioşii ne vorbesc de harul divin. Ocultiştii – de iniţiere magică. Dar dacă este vorba de o facultate naturală ?

CAPITOLUL XVII

Edgar Cayce (1877 - 1945) – un "medicine man" modern

Relatăm după L. Pauwels şi J. Bergier (1994, p. 335-338) istoria unui personaj straniu. Edgar Cayce a murit la 5 ian. 1945, curmându-se astfel posibilitatea dezlegării unei taine pe care nici el n-o pătrunsese vreodată şi care-l înspăimântase toată viaţa. **Fundaţia Edgar Cayce** din Virginia Beach (S.U.A.), unde lucrează medici şi psihologi, continuă analiza dosarelor. Din anul 1958 studiile privind **clairvoyance** dispun în S.U.A. de credite importante, ţinându-se seama de serviciile pe care le-ar putea aduce în domeniul militar nişte oameni capabili de telepatie şi precogniţie. Dintre toate cazurile de clarviziune, acela al lui Edgar Cayce este cel mai pur, cel mai evident şi cel mai ieşit din comun (cf. Yoseph Millard, "Copyright Cayce Foundation" şi John W. Campbell, "Astounding S.F.", 1957).

Când era mic copil, Edgar s-a îmbolnăvit grav. Medicul de ţară stătea la căpătâiul lui. Nu era nimic de făcut ca băiatul să iasă din comă. Or, brusc, glasul lui Edgar se făcu auzit, clar şi liniştit. Şi totuşi el dormea. "Am să vă spun eu ce am. Am fost lovit cu o minge de **base-ball** în coloana vertebrală. Trebuie să-mi faceţi o cataplasmă specială şi să mi-o aplicaţi la baza gâtului". Cu acelaşi glas, băiatul a dictat lista plantelor care trebuia să fie amestecate şi preparate. "Grăbiţi-vă, altfel creierul

poate să fie atins."

În lipsă de altceva, i se dădu ascultare. Seara, febra îi scăzuse. A doua zi, Edgar se scula proaspăt ca o zi de primăvară. Nu-şi mai amintea nimic. Habar n-avea de majoritatea plantelor pe care le citase.

Astfel începe una din cele mai uimitoare istorii din medicină. Cayce, un ţăran din Kentucky perfect ignorant, prea puţin dispus să se folosească de darul său, mâhnit tot timpul că nu era "ca toată lumea", va îngriji şi va vindeca, în stare de **somn hipnotic**, peste cincisprezece mii de bolnavi, omologaţi şi repertoriaţi ca atare unul câte unul (documentele doveditoare există şi pot fi consultate şi analizate la **Edgar Cayce Foundation**).

Muncitor agricol la ferma unui unchi, apoi vânzător într-o librărie din Hopkinsville, proprietar, în fine, al unui mic atelier fotografic unde îşi trăieşte viaţa în linişte, el a făcut pe **taumaturgul** împotriva vrerii sale. Prietenul lui din copilărie Al Layne şi logodnica sa, Gertrude, şi-au irosit toate forţele ca să-l constrângă. Nu din ambiţie, ci pentru că el nu avea dreptul să-şi păstreze doar pentru sine puterea magică, refuzând să-i ajute pe cei năpăstuiţi. Al Layne este şubred, mereu bolnav. Abia dacă se târâie. Cayce acceptă să adoarmă: numai aşa îi poate descrie bolile de bază şi îi poate dicta leacurile. Iar când se trezeşte: "Nu se poate, eu nu ştiu nici măcar jumătate din cuvintele pe care le-ai notat tu. Nu lua doctoriile astea, este periculos! Eu nu pricep nimic, asta este magie!" refuză să-l mai vadă pe Al, se închide în atelierul lui **foto**. Opt zile după aceea, Al îi forţează uşa: niciodată nu s-a simţit mai bine. Micul orăşel se înfierbântă, fiecare cere o consultaţie. "Doar nu fiindcă vorbesc prin somn am să mă apuc acum să-ngrijesc de sănătatea oamenilor". În cele din urmă acceptă. Cu condiţia să nu-i vadă pe pacienţi, de teamă ca nu cumva, cunoscându-i, judecata să-i fie influenţată. Cu

condiţia să nu primească nici un ban, nici măcar cel mai mic dar.

Diagnosticele şi reţetele prescrise, în stare de somn hipnotic autoprovocat, sunt de o asemenea precizie şi acurateţă, încât medicii sunt convinşi că este vorba de un confrate camuflat în vraci. Se limitează la două şedinţe pe zi. Nu se teme de oboseală, se trezeşte foarte odihnit. Dar ţine să rămână fotograf. Nu încearcă absolut deloc să dobândească cunoştinţe medicale. Nu citeşte nimic, rămâne un copil de ţăran, dotat cu un vag certificat de studii.

Un magnat al căilor ferate americane – James Andrews vine ca să fie consultat. Cayce îi prescrie , în stare de hipnoză, o serie de leacuri, între care **apă de salvie**. Acest leac este de negăsit. Andrews publică anunţuri în revistele medicale fără rezultat. În cursul altei şedinţe, Cayce dictează compoziţia apei cu pricina, extrem de complexă. Or, Andrews primeşte un răspuns de la un tânăr medic parizian: tatăl francezului, şi el medic, fusese cel care realizase apa de salvie, însă n-o mai folosea de cincizeci de ani. Compoziţia este identică celei "visate" de obscurul fotograf.

Secretarul local al Sindicatelor Medicilor, John Blackburn, devine pasionat de cazul Cayce. El reuneşte un comitet de trei membri, care asistă la toate şedinţele, cu stupefacţie. Sindicatul general al Medicilor Americani recunoaşte înzestrarea lui Edgar Cayce şi-l autorizează oficial să dea "consultaţii psihice".

Cayce s-a însurat. Băiatul său, de opt ani, Hugh Lynn, jucându-se cu chibrituri, face să explodeze un stoc de magneziu. Specialiştii îi prevăd orbirea totală în viitor şi propun ablaţia unui ochi. Cu groază, Cayce într-o şedinţă de somn, cufundat în hipnoză, se opune ablaţiei şi preconizează cincisprezece zile de aplicare a unor pansamente îmbibate cu acid tanic. Pentru specialişti, pare o nebunie. Cayce dă ascultare glasurilor sale şi

peste cincisprezece zile Hugh Lynn este vindecat.

În cursul unei şedinţe, prescrie un medicament pe care-l numeşte **Codiron** şi dă adresa laboratorului care-l fabrică, la Chicago. Se telefonează acolo: "Cum se face că aţi auzit de **Codiron?** Încă nu l-am pus în vânzare. Abia i-am stabilit formula şi i-am găsit numele".

Cayce, atins de o boală incurabilă pe care doar el o ştia, moare în ziua şi la ora fixate de el. "Pe cinci ianuarie seara, voi fi complet vindecat". Vindecat de a fi "altfel".

Întrebat în somn despre modul lui de a proceda, declarase (neamintindu-şi nimic la trezire, ca de obicei) că era în măsură să intre în contact cu orice minte omenească vie şi să folosească informaţiile cunoscute în ea pentru diagnosticarea şi tratamentul cazurilor care îi erau înfăţişate. Era poate vorba de o inteligenţă unică care se anima atunci în mintea lui Cayce şi care folosea şi combina toate cunoştinţele medicale circulând în lume, la fel cum este folosită o bibliotecă, dar aproape instantaneu sau cel puţin cu viteza luminii. Nimic însă nu ne permite să explicăm cazul lui Edgar Cayce în acest fel ori în altul. Tot ce se ştie cu siguranţă este că un fotograf dintr-un târg, lipsit de curiozitate epistemică şi de cultură, putea după voie, întocmai ca un şaman "medecine – man", să se pună într-o stare în care spiritul îi funcţiona ca acela al unui medic de geniu, sau mai curând ca toate spiritele medicilor la un loc. Iată o temă de **science – fiction**.

Funcţia esenţială şi riguros personală a şamanului rămâne **vindecarea**. Această funcţie nu are întotdeauna doar un caracter magic. Şamanul cunoaşte însuşirile medicinale ale plantelor şi ale animalelor, foloseşte masajul etc. dat fiind însă că marea majoritate a bolilor au, după părerea sa, **o cauză de ordin spiritual** – care implică fie fuga sufletului, fie introducerea, de către spirite sau vrăjitori, a unui obiect magic în trup –, el

este nevoit să recurgă la vindecarea şamanică.

Conceperea bolii ca o pierdere a sufletului, rătăcit ori răpit de un spirit sau de o nălucă, este foarte răspândită. Această credinţă coexistă cu teoria introducerii unui obiect magic în trupul bolnavului, care pare a fi şi mai răspândită (M. Eliade, 1997, p. 303-308).

Când trebuie găsit sufletul răpit de spirite sau de morţi, şamanul îşi părăseşte trupul şi porneşte către Infern ori către locul unde se află răpitorul. Astfel la populaţia **apinaye**, şamanul merge în ţinutul morţilor, care sunt cuprinşi de panică şi fug, iar şamanul prinde sufletul bolnavului şi i-l aduce înapoi în trup. Un mit **taulipang** istoriseşte căutarea sufletului unui copil, care fusese răpit de Lună şi ascuns sub o oală; şamanul urcă pe Lună şi, după multe peripeţii, găseşte oala şi eliberează sufletul copilului. **Călătoria extatică** pe care şamanul o întreprinde în vederea unei vindecări îmbracă uneori caracterul aberant al unei înălţări la Cer. Călătoria extatică a şamanului este cel mai adesea indispensabilă, chiar dacă boala nu se datorează răpirii sufletului de către demoni ori de către morţi. **Transa şamanică face parte din tratament**: oricum l-ar înţelege şamanul, **extazul este singurul mijloc prin care descoperă cauza exactă a bolii şi învaţă tratamentul cel mai eficient**. Uneori, fiind în transă, şamanul este "posedat" de către spiritele sale apropiate. Am văzut însă că aceasta înseamnă adesea, pentru şaman, luarea în stăpânire a tuturor "organelor mistice", care alcătuiesc, într-un fel, **adevărata şi deplina sa personalitate spirituală**. De cele mai multe ori, şamanului i se pun la dispoziţie, când este "posedat", spiritele ajutătoare, devenite o prezenţă activă, manifestată prin toate mijlocele oferite de simţuri, iar această prezenţă, invocată de şaman, nu are drept rezultat **transa**, ci **dialogul** dintre şaman şi spiritele sale ajutătoare. Şamanul se poate preface el însuşi în animal şi

ne putem întreba dacă urletele de fiară din timpul şedinţei aparţin spiritelor familiare ori reprezintă etapele propriei transformări a şamanului în animal, adică **revelaţia manifestă** a adevăratei sale personalităţi mistice.

Morfologia curei şamanice sud-americane (M. Eliade, 1997, p. 305) cuprinde prize de tutun, cântări magice, masaje în regiunea bolnavă a trupului, identificarea cauzei bolii cu ajutorul spiritelor. În acest ultim caz intervine "transa" şamanului, în timpul căreia cei de faţă îi pun uneori întrebări care nu au neapărat legătură cu boala. Este, de asemenea, răspândită metoda extragerii obiectului patogen prin supţiune.

Supţiunea şi extragerea obiectului patogen rămân operaţii magico – religioase. De cele mai multe ori, obiectul este de origine "supranaturală", fiind aruncat în trup, pe nevăzute, de un vrăjitor, un demon sau un mort. "Obiectul" nu este altceva decât manifestarea sensibilă a unui "rău" care nu aparţine acestei lumi. În cazul **araucanilor**, şamanul este ajutat în muncă de spiritele sale familiare dar şi de confraţii săi morţi şi chiar de către Zeu.

Şamanismul care s-a răspândit în toate continentele este mai curând **o ideologie mistică** decât o religie, este o provocare pentru noi cercetări şi studii. El este înconjurat de o multitudine de mistere care poate nu vor fi nicicând decriptate în totalitate. Să nu uităm însă că şamanul este un om printre oameni şi de aceea trebuie cercetat fără prejudecăţi, cu obiectivitate şi înţelegere omenească. Şamanul este figura centrală a unui univers spiritual straniu şi fascinant pentru psihologul modern.

Considerăm că cercetarea ştiinţifică a psihologiei şamanului poate deschide noi orizonturi psihologiei neconvenţionale, atât în plan metodologic, cât şi în plan teoretic. Psihologia transei şamanice este o provocare şi în acelaşi timp o şansă pentru ştiinţa actuală.

CAPITOLUL XVIII

Inițierea sau indicarea căii

Unele din romanele lui Jules Verne – mai ales "Călătorie spre centrul pământului", "Insula misterioasă", "Castelul din Carpați" – au fost interpretate ca romane inițiatice (Leon Cellier, 1964). De asemenea, biografiile unor scriitori importanți, cuprinzând crizele, suferințele și încercările lor, au fost deseori interpretate în termenii inițierii. În "Dichtung und Wahrheit" bătrânul J.W. Goethe descrie tumultuoasele sale experiențe din perioada "Sturm und Drang" în termeni care amintesc de tipul șamanic de inițiere. Goethe descrie instabilitatea, excentricitatea și iresponsabilitatea acelor ani; trăia o "stare haotică", se simțea ca "dezmembrat și tăiat în bucăți". Or, dezmembrarea și tăierea în bucăți sunt caracteristice inițierii șamanice. "Starea de haos", adică de instabilitate și dezordine mentală apare în fazele de inițiere. În fond, haosul este perceput ca atare din afară, ca o condiție a intrării în transă, dar în interior șamanul ajunge la o stabilitate psihică și la un echilibru destul de robust. Dar echilibrul static, nedinamic, rigid fixat nu este o stare caracteristică mentalului șamanic, atât de complex și de dinamic.

Ne-am referit deseori la "boală – inițiere", "extaze și viziuni inițiatice", "vise inițiatice", "sfâșierea inițiatică",

"moartea iniţiatică", "învierea iniţiatică". Am evidenţiat, de mai multe ori, **esenţa iniţiatică** a "morţii" candidatului urmată de "învierea" sa sub varii forme: vis extatic, boală, întâmplări neobişnuite sau ritual. Iniţierile tribale au fost adesea comparate cu intrările în "societăţi secrete". În ambele cazuri pot fi surprinse cam aceleaşi **rituri de iniţiere:**

Scopul acestor ritualuri şi probe iniţiatice este să-l facă pe aspirant să uite viaţa de dinainte. De aceea, în multe locuri, candidatul reîntors în cătun după iniţiere simulează pierderea memoriei. Trebuie să fie din nou învăţat să meargă, să mănânce, să se îmbrace. Neofiţii învaţă un nou limbaj şi capătă un nume nou. E.M. Loeb consideră că, din punct de vedere morfologic, probele iniţiatice ale viitorului şaman sunt similare cu marea categorie a riturilor de trecere şi a ceremoniilor de intrare în societăţile secrete.

În sensul adoptat de ştiinţele oculte **a fi iniţiat** înseamnă "a ţi se arăta calea" unui adevăr ocult pe care nu le este dat tuturor să-l perceapă. A fi iniţiat înseamnă a putea începe să exişti cu adevărat (cf. A. Nataf, 1995, p. 78-87). Se consideră că neofitul intră într-o viaţă nouă; dar, în acelaşi timp, nu face altceva decât "să devină el însuşi", după cum spunea J.W. Goethe. "Să devii tu însuţi" poruncea şi oracolul grec, dar, anulând pe loc orice implicare psihologică, adăuga imediat: "pentru a cunoaşte universul şi pe zei". Aici îşi are sorgintea cel dintâi paradox al iniţierii: ne imaginăm că este vorba de a deveni noi înşine, adică de a ne realiza posibilităţile virtuale, dar nu vedem cum să ne identificăm cu universul şi cu zeii. Iar dacă aceştia din urmă mai pot fi consideraţi drept glorificări ale tenebrelor intime ale personalităţii, cum rămâne cu universul? Cum poţi să tăinuieşti în Sine lucrul din care ai provenit? Ocultiştii răspund că nu au în vedere identificarea, ci analogia dintre om (microcosmos) şi univers (macrocosmos). Ceremonia

de inițiere, inclusiv inițierea șamanică, are tocmai funcția de a atrage atenția asupra acestei analogii.

Prin inițiere candidatul la șamanism își regăsește adevăratul început existențial, început pe care împrejurări nefavorabile i le-au ascuns până acum. Se descoperă pe sine ca reînnoit, "renăscut", dezbărat de întunecimile care l-au împiedicat să fie propriul lui creator, "fiul operelor sale", cum se exprimă alchimiștii. El se află atunci pe "calea cea dreaptă", cum spunea Dante Alighieri, adică pe **calea proprie**, cea **a unicității sale**.

Considerăm că inițiatul descoperă și își însușește misterul care îl investește și îl instituie. Se presupune că el sesizează frumusețile crunte care îl străbat în timp ce străbat și lumea.

Fenomenul inițiatic este pus în relație cu originalul, cu obârșia. Carl Gustav Jung s-a interesat îndeaproape de inițiere, care este, pentru el, stadiul care precede **libertatea interioară**. El o descrie ca pe o **trecere prin regresie** (simbolică) spre viața intrauterină. Într-adevăr, neofitul trebuie condus mai întâi spre "centrul Pământului", în "matricea creației", într-o peșteră sau "într-un cabinet de reflecție" – adică, într-un spațiu-timp în care psihismul este încă nediferențiat. Tot conform lui Jung, aceasta îi îngăduie să reintre în legătură cu inconștientul care conține arhetipurile, cu "mintea strămoșilor noștri cărunți". În lumea modernă, psihanaliza amintește de fenomenul inițiatic atât în obiectivele, cât și în demersul său.

Al doilea paradox al inițierii constă în dubla sa orientare, cei doi poli părând a fi contradictorii: se referă în același timp la **invizibil** și la **vizibil**. Inițierea se articulează la joncțiunea celor două dimensiuni, prima fiind percepută cu prilejul unei **treceri prin mit**, a doua fiind chiar realitatea socio-istorică a momentului. Trecerea prin mit (sau prin rit) rămâne

dimensiunea cea mai caracteristică a practicii iniţiatice. Să spunem, împreună cu Carl Gustav Jung (1997), că mitul are funcţia de a amplifica o realitate subliminală pentru a face să iasă la lumină, dar că ea trebuie apoi integrată fără a ceda inflaţiei psihologice provocate cu acest prilej. Trecerea prin mit poate fi doar o exaltare provizorie sau chiar intrarea în starea de transă extatică.

Ceremonia de iniţiere presupune săvârşirea unui număr de operaţii complexe şi misterioase. Una dintre primele este, în general, coborârea în Infern sau coborârea în centrul Pământului. Este oare corectă asimilarea acestui centru cu inconştientul? Raţionaliştii vor spune că acest centru al Pământului – o simbolizare a uterului matern, după Jung – constituie doar imaginea mai mult sau mai puţin fantasmagorică a inconştientului. Raţionaliştii asimilează ceremonia cu un ansamblu de proiecţii şi transferuri uluitoare. Ocultiştii susţin că această coborâre în centrul Pământului nu trebuie considerată doar un simbol al introspecţiei, ci mult mai mult: se presupune că neofitul restabileşte legătura cu o întunecime propice misterului.

Simpla coborâre în Sine este purtătoare de infinitate. Ea vizează o realitate complexă, pe care secvenţele ceremoniei – pe care le trăieşte şamanul – o dezvăluie din ce în ce mai mult. Etapa ulterioară "morţii în lume" este o reluare puternic îmbogăţită a intrării în Sine.

Iniţierea are o ambiţie asemănătoare celei a psihanalizei; totuşi aceasta nu se rezolvă printr-o conştientizare a morţii tatălui sau a eroului, ci prin asumarea morţii **myst**-ului însuşi. O moarte care "dospeşte" în suflet fără ca neofitul să-şi dea seama, şi de unde pare să fi luat naştere toată viaţa. Această moarte nu înseamnă moartea absolută, ci **moartea actuală** a neofitului, a zonelor lui adormite, pline de inerţie, de alienare. Iniţierea

urmărește să ucidă această moarte, pentru a se regăsi "adevărata viață", refugiată sub credințe arhetipale. Prin moartea inițiatică candidatul își ucide în mod simbolic **Eul alienat** și, de aceea, se spune că el "se eliberează de omul vechi" și începe o călătorie simbolică în lumea de dincolo.

Neofitul suportă un proces de transmutație. El trece de la viață la moarte și apoi înapoi la viață. Aceste treceri reprezintă un mod de a simula înrădăcinarea lui, asumarea ființei, a trupului său în toată plenitudinea și în același timp în toată subtilitatea lui. Trecerile sunt întrețesute cu peripluri asemănătoare **pelerinajelor** și care simulează chemarea altor spații (transcendența). **Înrădăcinare – transcendere** este cuplul fundamental al țintei inițiatice. Inițierea devine asumarea ființei totale, psihosomatică și în același timp cosmică. Elementele care compun ființa umană, alcătuiesc deopotrivă și universul, aceasta în conformitate cu analogia (echivalența) dintre microcosmos și macrocosmos.

Inițiatul realizează, în esență, o simulare operatorie. Inițierea diferă de ceremoniile religioase (M. Eliade a evitat tot timpul să considere șamanismul ca religie) prin nenumărate trăsături. Cea mai importantă este aceea că inițiatul începe prin a fi un **spectator** al dramei care se desfășoară în fața ochilor săi – dramă ale cărei figuri înseamnă o căutare, o moarte și o înviere – pentru a deveni apoi **actor** în sensul deplin al termenului. El pleacă în căutarea focului, a apei, a pământului sau a aerului, apoi intră în contact cu ele, le atinge și le descoperă, ca și cum ar face parte din el însuși. Devine ca focul care îl arde, ca apa care îl udă etc. Dar, în ele fiind, nu se uită pe sine. Nici unul dintre elemente nu îl satisface și toate îl cheamă spre ceva de dincolo de ele. Focul și apa, realități concrete, întruchipează (simbolizează) dimensiunile unei realități invizibile pe care poate că o va atinge îndată. Schimbarea de stare presupusă a fi

provocată de iniţiere rezidă în faptul că neofitul este mai întâi spectator, fiindcă actor devine numai la sfârşit. Ceremonia are scopul precis de a trezi o facultate de **simulare creatoare**. Deşi suntem în teatru, apropierea morţii îl face pe candidat să înţeleagă că **viaţa însăşi este un vis**. El îşi imaginează tenebrele intime sub forma morţii – el se preface că moare; teatralizarea îi deschide cale spre invizibil, adică **spre o speranţă de libertate interioară**.

Iniţierea rămâne (A. Nataf, 1995, p. 87) întotdeauna în parte virtuală; evoluţia sa nu se încheie niciodată – cu excepţia momentului când moartea fictivă se suprapune celei reale. Până la urmă, iniţierea se confundă cu întreaga existenţă a individului. O formulă adecvată rezumă problema: "obiectul căutării este calea însăşi a căutării". Scopul călătoriei nu îl constituie ţara pe care o căutăm (aceasta va rămâne mereu invizibilă), ci călătoria care duce într-acolo... Ceremonia iniţiatică nu are sens decât atâta timp cât se desfăşoară într-un templu şi se înscrie în viaţa unei societăţi iniţiatice a cărei parte integrantă va fi proaspătul iniţiat. Ea înseamnă **simbolizare** a unui demers global care se întinde în timp.

Ce înseamnă, de fapt, **a deveni tu însuţi?** Aceasta este dorinţa primordială a şamanului. Aceasta înseamnă: a te integra în comunitatea din care faci parte, a-ţi ocupa locul în cosmos, a-ţi descoperi centrul, etc. **A fi iniţiat înseamnă a prinde rădăcini în lume şi totodată a locui în invizibil.** Pe scurt, înseamnă a te situa la **obârşia** virtualităţilor intime, a fi un autentic microcosmos. Adică un **tot** conform imaginii universului (macrocosmosului).

Şamanii nu au dispărut cu totul, cum ne îndeamnă să credem Mario Mercier (1993), cercetătorul care a trăit o asemenea experienţă magică. După părerea Mioarei Adina Avram (1993, p. 148-149), şamanii din zilele noastre se numesc

bioenergeticieni, profeți, clarvăzători. Toți aceștia, se înscriu într-un circuit energetic subtil, prezent la scara Universului și în structura corpului material, căruia îi exploatează la maximum potențele. Mulți cred că epoca actuală corespunde nevoii de reîntoarcere a omului la misterele lumii suprasensibile.

Bibliografie

Jaime de Angulo, **La psychologie religieuse des Achumawi**: IV. **La chamanisme**, în "Anthropos", vol. 23, 1938.

A.V. Anohin, **Materialî po şamanstvu u altaiţev** (apud M. Eliade, 1997, p. 56, 193)

Robert Bleichsteiner, **L'église Jaune**, Paris, 1937.

Carlos Castaneda, **Al doilea cerc de putere**, RAO International Publ. Co., 1997.

Fritjof Capra, **Taofizica – o paralelă între fizica modernă şi mistica orientală**, Bucureşti, Editura Tehnică, 1995.

Anne Chaissaing, **Un quatrième état de conscience**, "Psychologie", 89, 1977.

Forrest E. Clements, **Primitive Concepts of Disease**, "University of California Publication in American Archaeology and Ethnology", vol. 32, 1932.

F.M. Cornford, **Principium Sapientiae: the Origin of Greek Philosophical Thought**, Cambridge, 1952.

Ioan Petru Culianu, **Călătorii în lumea de dincolo** (I-a ed: Boston, Ma., 1991), Bucureşti, Editura Nemira, 1994.

M.A. Czaplika, **Aboriginal Siberia**, Oxford, 1914.

Alexandra David Néel, **Cu mistici şi magicieni în Tibet**, Constanţa, Editura Europolis, 1992.

Alexandra David Néel, **Tainele învăţăturilor tibetane**, Bucureşti, Editura Nemira, 1995.

Jean Délumeau, **Religiile lumii**, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996.

V. Diószegi, **Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur**, in “Acta ethnographica”, VII, Budapesta. 1958.

Eric R. Dodds, **The Greeks and the Irrational** (Sather Classical Lectures, XXV), Berkeley şi Los Angeles 1951 (cap. V).

Mircea Eliade, **Sacrul şi profanul**, Bucureşti, Humanitas, 1992.

Mircea Eliade, **Yoga. Nemurire şi libertate** (Paris, Payot, 1957), Bucureşti, Humanitas, 1993.

Mircea Eliade, **Naşteri mistice** (Paris, Gallimard, 1959), Bucureşti, Humanitas, 1995-a.

Mircea Eliade, **Mefistofel şi androginul** (Paris, Gallimard, 1959), Bucureşti, Humanitas, 1995-b.

Mircea Eliade, **Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului** (Paris, 1951), Bucureşti, Humanitas, 1997.

Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu, **Dicţionar al religiilor**, Bucureşti, Humanitas, 1993.

Hilda R. Ellis, **The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature**, Cambridge, 1943.

A.P. Elkin, **Aboriginal Men of High Degree**, New York, St. Martin's Press, 1978.

Verrier Elwin, **The Religion of Indian Tribe**, Londra şi New York, 1955.

W.Y. Evans – Wentz (ed.), **The Tibetan Book of the Dead**, Londra, 1957.

Viktor Frankl, **Life with meaning**, Pacific Grove, California 1993.

Adolf Friedrich şi G. Buddruss, **Schamanengeschichten aus Sibirien**, Munchen & Planegg, 1955.

Erich Fromm, D.T. Suzuki şi R. De Martino, **Zen Buddhism and Psychoanalysis**, New York, Harper & Row, 1970.

Carlo Ginzburg, **Storia notturna. Una decifrazione del Sabba,** Torino, Einoudi, 1989.

D. Goleman, **The varieties of the meditative experience,** New York, Dutton, 1977.

Stanislav Grof, **Royaumes de l'inconscient humain**, Monaco, Ed. du Rocher, 1983.

Stanislav Grof şi Joan Halifax Grof, **La Rencontre de l'Homme avec la Mort**, Monaco, 1982.

J.J.M. de Groot, **The Religious System of China**, Leyda, 6 vol., 1892-1910, I.

H.V. Guenther, **Philosophy and psychology in the Abhidhamma**, Berkeley, Shambhala, 1976.

T. Hall şi H. Lindzey, **Theories of personality** (Cap. 10: "Eastern Psychology"), New York, John Wiley & Sons, 1978.

Edward B. Harper, **Shamanism in South India**, in "Southwestern Journal of Anthropology", XIII, Albuquerque, 1957.

Uno Harva (Holmberg), **Finno – Ugric and Siberian Mythology**, in "Mythology of all Races", Boston, Londra, IV, 1927.

Uno Harva (Holmberg), **Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker,** in "Folklore Fellows Communications", LII, 125, Helsinki.

Matthias Hermanns, **Mythen und Misterien, Magie und Religion der Tibeten**, Köln, 1956.

Matthias Hermanns, **Schamanen, Pseudoschamanen, Erlöser und Heilbringer**, vol 1 şi 2, Wiesbaden, 1970.

H. Hoffmann, **The Religions of Tibet,** New York, 1961.

H. Hubert şi M. Maus, **Mélanges d'histoire des religions**, ediţia a 2-a, Paris, 1929, p. 131-187.

Otto Höfler, **Kultische Geheimbünde der Germanen**, vol. I, Frankfurt pe Mein, 1934.

Rune E. Johansson, **The psychology of nirvana**, New York, Anchor, 1970.

Carl Gustav Jung, **Imaginea omului şi imaginea lui Dumnezeu**, Bucureşti, Editura Teora (colecţia "Archetypos"), 1997.

K.F. Karjalainen, **Die Religion der Jugra – Völker**, vol. I-III, (FFC), Helsinki, 1927.

Victor Kernbach, **Dicţionar de mitologie generală**, Bucureşti, Editura Albatros, 1995.

Horst Kirchner, **Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus**, în "Anthropos", XLVII, 1952, p. 244-286.

A.L. Kroeber, **Handbook of the Indians of California**, in "Bureau of American Ethnology", Bull. 78, 1925.

G.M. Ksenofontov, **Leghendî i rasskazî u iakutov, buriat i tunguzov** (ed. 2), Moscova, 1930.

T. Lehtisalo, **Entwurf einer Mythologie der Jurak – Samoyeden**, in "Mémoires de la Société finno-ougrienne", vol. LIII, Helsinki, 1927.

John Lilly, **The Center of the Cyclone**, New York, Bantam Books, 1972.

John Lilly, **The Deep Self**, New York, Warner Books, 1977.

E.M. Loeb, **The Shaman of Niue**, "American Anthropologist", XXVI, 3, 1924, p. 393-402.

E.M. Loeb, **Shaman and Seer**, "American Anthropologist" vol. 31, 1929, p. 60-89.

E.M. Loeb, **Tribal Initiations and Secret Societies**, University of California Publ. in American Archaeology and Ethnology", XXV, 3, Berkeley, 1929.

E.M. Loeb, **Sumatra**, Viena, 1935.

J.L. Maddox, **The Medicine Man. A Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism**, New York, 1923.

Abraham Maslow, **Religions, values and peak - experiences**, Columbus Ohio, Ohio State University Press, 1964.

H. Maspero, **Les Religions chinoises (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine)**, I, Paris, 1950.

Mario Mercier, **Şamanism şi şamani** (traducere şi postfaţă de Mioara Adina Avram), Iaşi, Editura Moldova, 1993.

Ion Mânzat, **Istoria universală a psihologiei** (perioada 1860-1994), curs univ., Bucureşti, Universitatea indep. "Titu Maiorescu", 1994. ("Psihologia transpersonală", p. 133-135)

Ion Mânzat, **Psihologia credinţei religioase (transconştiinţa umană)**, Bucureşti, Editura Ştiinţă şi tehnică S.A., 1997.

Ion Mânzat, şi M.P. Craiovan, **Psihologia simbolului arhetipal**, Bucureşti, editura INI, 1996.

J. Maxwell, **Magia**, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1995.

V.M. Mikhailowski, **Shamanism in Siberia and European Russia**, "Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 24, 1894.

Laurenţiu Mitrofan, **De la dezvoltarea personală la dezvoltarea transpersonală**, cap. 12 în vol. Iolanda Mitrofan (coord.), **Psihoterapia experienţială**, Bucureşti, Infomedica, 1997, p. 333-347.

Raymond Moody, **Life after Life**, Atlanta, Bantam, 1975.

Rossalind Moss, **The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelag**, Londra, 1925.

Gardner şi Louis Murphy (Eds.), **Asian Psychology**, New York, Basic Books, 1968.

S.E. Nadel, **A Study of Shamanism in the Nuba Mountains**, "Journal of the Royal Anthropological Institute", LXXVI, 1, Londra, 1946, p. 25-37.

André Nataf, **Maeştrii ocultismului**, Bucureşti, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1995.

Karl I. Narr, **Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Alteren Steinzeit Europas**, in "Saeculum", X, 3, Frieburg şi München, 1959, p. 233-272.

Georg Nioradze, **Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern** Stuttgart, 1925.

Åke Ohlmarks, **Studien zum Problem des Schamanismus**, Lund – Copenhaga, 1939.

Robert Ornstein, **The psychology of consciousness**, San Francisco, W.H. Freeman, 1973.

Ivar Paulson, **Die primitiven Seelenvorstellungen der nord – eurasichen Völker**, Stockholm, 1958.

Louis Pauwels şi Jacques Bergier, **Dimineaţa magicienilor. Introducere în realismul fantastic**, Bucureşti Editura Nemira, 1994.

K. Pelletier, **Influence of transcendental meditation upon autokinetic perception**, în "Perceptual and Motor Skills", nr. 39, 1974.

A.A. Popov, **Ţeremonia odivlenia bubna u ostiak – samoiedov**, Leningrad, 1934.

A.A. Popov, **Tavghiţî. Materialî po etnografii**

avamskih tavghiiţev, în "Truda Instituta Anthropologhii i Etnografii", I, 5, Moscova şi Leningrad, 1936.

J. Postel, **La transe**, în **"Grand Dictionnaire de Psychologie"**, Paris, Larousse, 1991, p. 798-799 (**idem**, G. Lapassade).

Rudolf Rahmann, **Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India**, în "Anthropos", LIV, 1959 p. 681-760.

P. Radin, **The Road of Life and Death,** New York, 1945.

Knud Rasmussen, **Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos,** în "Raport of the Fifth Thule Expedition", VII, 1, Copenhaga, 1930.

Géza Róheim, **Hungarian Shamanism,** în "Psychoanalysis and the Social Sciences", III, 4, New York, 1951, p. 131-169.

Jean Paul Roux, **La Religion des Turcs et des Mongols,** Paris, 1984.

W. Ruben, **"Schamanismus im alten Indien**, Rev. "Acta orientalia", XVII, 1939.

Garma Sandschejew, **Weltanschauung und Schamanismus der Alaren – Burjaten** (trad. din rusă de R. Augustin), în revista "Anthropos", vol 22, 1927, p. 576-955; vol. 23, 1928, p. 538-560; 967-986.

W. Sieroszewski, **Iakutî**, St. Petersburg, 1896; **Du chamanism d'après les croyances des Yakoutes,** "Revue de l'Histoire des Religions", vol. 46, 1902.

Norbert Sillamy, **Dicţionar de psihologie** (Larousse), Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1996.

Leslie Spier, **Yuman Tribes of the Gila River**, Chicago, 1933.

Rudolf Steiner, **Ştiinţa ocultă**, Iaşi, Editura Princeps,

1993.

Anthony Sutich, **Statement of purpose**, "Journal of Transpersonal Psychology", I, 1, 1969.

S. Şirokogorov, **Psychomental Complex of the Tungus**, Şanhai – Londra, 1935.

Giuseppe Tucci, **Tibetan Painted Scrolls**, Roma (2vol.), 1949, II.

Charles Tart (ed.), **Altered states of consciansness**, New York, John Wiley, 1969.

Miguel de Unamuno, **Despre sentimentul tragic al vieţii** (la oameni şi la popoare), Iaşi, Institutul European, 1995.

R.N. Walsh, F. Vaughan (Eds.), **Au – déla de l'égo**, Paris, Table Ronde, 1980.

Hutton Webster, **Magic. A Sociological Study**, Stanford, California, 1948.

Benjamin Wolman şi Montague Ullman, **Handbook of states of consciouness**, New York, Van Nostrand Reinhold Co., 1986.

- Iablaniţa, Caraş - Severin, august 1997.

CUPRINS